CRITIQUE DES CONDITIONS DE L'ACTION

★

L'ERREUR MORALE

ÉTABLIE

PAR L'HISTOIRE & L'ÉVOLUTION DES SYSTÈMES

PAR

MAURICE PRADINES

Ancien Elève de l'Ecole Normale Supérieure
Professeur agrégé de Philosophie au Lycée de Limoges
Docteur ès lettres

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1909

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

L'ERREUR MORALE

ÉTABLIE

PAR L'HISTOIRE ET L'ÉVOLUTION DES SYSTÈMES

Digitized by Google

Digitized by Google

CRITIQUE DES CONDITIONS DE L'ACTION

★

L'ERREUR MORALE

ÉTABLIE

PAR L'HISTOIRE & L'ÉVOLUTION DES SYSTÈMES

PAR

MAURICE PRADINES

Ancien Elève de l'Ecole Normale Supérieure
Professeur agrégé de Philosophie au Lycée de Limoges
Docteur ès lettres

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1909

Digitized by Google

BJ1063
P7
v.1

UNIV. OF
CALIFORNIA

Digitized by Google

M. M. K.

A Monsieur

GEORGES LYON

RECTEUR DE L'ACADÉMIE DE LILLE

Hommage de reconnaissance

et de

respectueux attachement.

252188

Digitized by Google

Digitized by Google

PRÉFACE

I

Les ouvrages de morale où l'auteur commence par rejeter, soit en totalité, soit en majeure partie, toutes les théories morales défendues avant lui ont été nombreux à toutes les époques, et ils se sont multipliés de nos jours. Dire que les principes de la morale n'ont jamais paru plus obscurs qu'au temps présent, et qu'ils n'ont jamais été plus diversement interprétés, c'est constater un fait manifeste. Et nul n'a pu, depuis longtemps, entreprendre d'apporter quelque lumière dans leurs ténèbres sans ébaucher, pour le moins, le procès d'une spéculation à qui deux mille ans d'existence n'ont point assuré le bénéfice d'une seule vérité incontestable.

Qu'un ouvrage annonce le projet de démontrer une fois de plus l'insuffisance des théories de la morale, ce n'est donc pas une nouvelle qui, sous cette forme générale, soit susceptible de surprendre personne : et j'ai idée que beaucoup d'excellents esprits seraient capables aujourd'hui d'écrire leur critique des systèmes de morale, s'ils en avaient seulement le loisir, ou s'ils attendaient quelque résultat de cette tentative. Mais voilà justement ce qui doit retenir : une critique successive des différents auteurs n'apporte qu'un renseignement sans valeur, parce que le champ de l'erreur est infini et qu'on ne révèle pas plus les principes même négatifs de la morale en éliminant mille erreurs morales sans lien qu'on n'en révèle les principes positifs en rapprochant mille vérités morales sans lien. Bien entendu, ce n'est pas mettre un lien entre ces critiques que de reprocher simplement aux divers auteurs de n'avoir pas connu la théorie nouvelle que l'on apporte. L'invention, Dieu merci ! n'est pas ce qui a manqué aux auteurs, et nous sommes las des esprits inventifs en morale. Le plus grand esprit se consumera en efforts sans fruit sur un objet d'étude par lui-même stérile. Et la question est de savoir si les échecs répétés que l'on convient d'imputer à la spéculation morale ne tiennent pas à un défaut général de méthode qui, dans l'avenir, comme dans le passé, condamnerait

Digitized by Google

à l'erreur, en dépit du talent et du savoir, tous les esprits qui ne l'auraient point aperçu.

Aussi n'existe-t-il peut-être qu'une critique qui devrait paraître féconde à tout le monde, si seulement on la jugeait fondée. C'est celle qui pourrait révéler, dans les diverses théories de l'action, l'absence d'une condition véritablement fondamentale d'une théorie de l'action en général. Une telle critique serait, en effet, purement critique ; et, par conséquent, elle échapperait au reproche de construire à nouveau sur un terrain dont la solidité est douteuse ; et cependant on peut facilement soupçonner qu'elle ouvrirait des voies nouvelles à la philosophie de l'action, puisqu'elle en renouvellerait la méthode. D'autre part, cette critique, qui porterait toute sur un seul point, mais dont dépend l'existence même des doctrines, devrait être aussi simple que décisive. Mais les systèmes offrent-ils matière à une telle critique ? C'est ce que nous avons pensé.

II

Nous nous étions convaincu que, en cherchant à discipliner l'action, en cherchant la *vérité* de l'action, sa *loi* (loi morale, devoir, bien, etc.) les moralistes n'arrivaient qu'à rendre l'action impossible. Or la première condition pour qu'il y ait une morale, c'est qu'il y ait des actions. Au lieu de chercher ce que pouvait être une action bonne, nous nous sommes demandé ce que devait être simplement une action, c'est à dire sous quelles conditions la morale possède un objet. Avant de nous servir de la faculté morale, nous avons entrepris de la critiquer.

On sait ce que c'est que critiquer une faculté. Prenons pour exemple la faculté de connaître. Critiquer la faculté de connaître, c'est se demander quelles sont les conditions de toute connaissance ; c'est éliminer les conceptions de la vérité qui font disparaître elles-mêmes l'objet de la connaissance. Tout le monde reconnaît l'utilité de cette critique. Si, avant de chercher ce que c'est que bien connaître, on ne cherche pas ce que c'est que connaître, la faculté de connaître peut s'abuser et constituer une vérité qui sera chimérique, puisqu'elle ne sera même pas une connaissance, un objet connaissable.

Ces idées sont aujourd'hui familières à tout le monde. Mais elles parurent tout à fait singulières vers 1780. Et Kant même, à qui nous les devons, ne les a point présentées si clairement ; la

parfaite netteté n'est venue à son système qu'après les travaux de la critique. Mais, maintenant, il nous paraît très naturel que l'on cherche ce que c'est qu'une connaissance avant de chercher la vérité. Nous concevons que la connaissance toute seule, vraie ou fausse, puisse être l'objet d'une étude, parce que Kant a rempli de cette étude plusieurs livres très intéressants.

En revanche, on n'a communément aucune idée de ce que peut être une spéculation sur l'action tout court, et non point sur l'action bonne : sur les conditions de l'action, et non point sur les conditions de la vérité ou de la loi de l'action. L'action, pense-t-on avec une vraisemblance apparente, est donnée ; la seule chose qui ne soit pas donnée et qui soit à trouver, c'est la vérité de l'action, sa loi. Malheureusement, l'action peut parfaitement être donnée sans être connue, expliquée, ses conditions déterminées. La connaissance aussi est un donné, dont les conditions, indispensables à connaître, ne se révèlent cependant qu'à l'analyse. Et c'est justement la critique que nous voulons adresser à tous les systèmes moraux, qu'ils sont compromis et ruinés par leur ignorance des conditions de l'action.

Pour que l'action soit possible, c'est à dire intelligible, il faut que connaître même soit agir. Si la connaissance n'est pas le produit d'une action, c'est à dire une œuvre, mais l'image d'une chose, le déterminé seul est connaissable, puisqu'on ne connaît que le déterminé. Le déterminé, c'est ce qui *demeure*, ou ce qui *est*, et il s'oppose à ce qui *devient*, c'est à dire à ce qui *se fait*, comme à son contraire. Or l'action, c'est ce qui *se fait*. Dans l'hypothèse que la connaissance est une image, l'action cesse donc d'être connaissable. Elle cesse, par suite, d'être intelligible ; et une *théorie* (c'est à dire une explication rationnelle) de l'action, une organisation intelligente de la conduite, devient impossible et absurde par définition. Nous avons acquis la conviction que toutes les théories des mœurs sont fondées sur des systèmes de la connaissance qui prennent la vérité pour une image, et non pour une œuvre, et qu'ainsi toutes les théories des mœurs sont condamnées à l'absurdité par leur principe même. Que la connaissance soit action : voilà, suivant nous, la condition universellement méconnue de la possibilité même de l'action, et, par suite, de la morale.

Cependant, nous n'ignorons pas que dire cela c'est nous exposer à déprécier immédiatement notre thèse : car il n'y a rien de moins méconnu, semble-t-il, à notre époque, que le principe : con-

Digitized by Google

naître c'est agir. On nous objectera qu'il a été déjà défendu par Renouvier, soutenu ensuite d'une manière retentissante par Nietzsche, repris de nos jours par MM. James, Bergson et bien d'autres auteurs. Et nous n'avons qu'une manière de répondre à cette critique : c'est de montrer qu'elle est encore, en un sens, bien plus vraie qu'on ne pense, et que le principe en question est l'âme même du mouvement philosophique universel.

La philosophie, c'est-à-dire la théorie de la connaissance et de l'action, doit sa constitution à la célèbre déclaration d'Anaxagore, que « l'intelligence est l'organisatrice et la cause universelle ». Cette formule, qui fut aux anciens, de leur propre aveu, une révélation si extraordinaire, contenait, comme on l'a vu plus tard, toute la méthode de la science, dont les *physiciens* de cette époque n'avaient aucun soupçon ; et il n'y pas de formule philosophique qui exprime plus exactement que l'intelligibilité et la vérité sont des actes de notre puissance. Cependant, Platon nous dit (et, à ce qu'il semble, avec grande raison) qu'Anaxagore n'avait tiré aucun parti de sa formule ; et elle serait peut-être restée complètement inféconde, si Socrate, en ramenant toute la méthode du savoir au « Connais-toi toi-même », n'avait conduit les esprits à penser que « l'intelligence organisatrice et cause » est la faculté même qui forme en nous les idées et les impose aux choses d'expérience comme leurs cadres. Voilà la théorie de la connaissance qui prévaut pendant deux mille ans. A la vérité, elle réduit d'abord toute la science des choses à une pédantesque et stérile idéologie. Cependant, lorsque Descartes apporte une méthode plus féconde et que tout le monde regarde comme nouvelle, cette méthode ne consiste, en réalité, qu'en un remaniement du subjectivisme de Socrate. Au lieu que nous retenions toutes nos idées, Descartes veut que nous n'en gardions que celles qui viennent purement de nous-mêmes et de notre propre puissance, les plus claires, les plus simples, les plus naturelles à notre esprit, les plus indépendantes des variations des choses ; et c'est ainsi qu'il définit l'idéal mathématique et mécanique de la science moderne. Reconnaissons encore que cette théorie de la connaissance ne contente pleinement personne ; mais il est bien remarquable que ce mécontentement aboutit à une « révolution » qui, à nouveau, ne consiste qu'à remettre au jour l'ancienne doctrine. Car l'idée fondamentale de Kant, c'est que la science est notre œuvre, et on voit que c'est l'idée même qui a fait déjà les « révolutions » de Socrate et de Descartes.

Ainsi, l'invention des philosophies les plus révolutionnai-

Digitized by Google

res, par une singularité déconcertante, peut être toute ramenée à une même et commune formule. Et c'est encore cette formule, si ancienne et pourtant toujours neuve, dont les philosophies les plus modernes se font une originalité qui semble dénier d'avance toute utilité et toute signification à notre entreprise. Mais, si cette formule a pu donner une nouveauté incontestée à tant de systèmes, il n'est pas impossible qu'elle ait conservé la faculté de se renouveler de quelque manière dans cet ouvrage ; il n'est pas impossible que notre critique tire son intérêt de ce qu'elle continue l'évolution d'une idée aussi ancienne que la philosophie, et à laquelle bien des systèmes ont cherché à donner un sens, qui n'est jamais considéré comme suffisant.

On ignore ou on connaît mal la condition fondamentale de la possibilité, c'est à dire de l'intelligibilité, de l'action. Et, par suite, on ignore ou on méconnaît la condition fondamentale d'une théorie de l'action en général. L'universelle impuissance de la spéculation morale tient à la méconnaissance universelle de la nature même et des conditions de ce genre de spéculation.

III

Tel était donc le principe de la critique que nous voulions poursuivre contre tous les systèmes. Fallait-il, pour la justifier, passer tous les systèmes en revue ?

Nous venons de dire que l'idée critique qui doit libérer la théorie des mœurs de sa contradiction secrète et constituer véritablement la morale s'élabore par un progrès continu, au cours de l'histoire, dans les systèmes mêmes.

Notre critique a été faite, non point sans doute complètement, et non point par un système, mais par une série de systèmes qui se complètent les uns les autres. Notre tâche devait donc se présenter à nous principalement comme une critique de ces critiques. Une critique toute générale, à la façon de Kant, suppose la conviction d'innover d'une manière absolue. Si Kant avait cru simplement reprendre (ce qu'il faisait en effet) un principe connu bien longtemps avant lui, dont il apportait seulement une interprétation nouvelle, sa critique eût nécessairement perdu son caractère général et fût devenue principalement historique. Notre critique devait être une histoire.

Digitized by Google

Seulement cette histoire devait nous révéler, comme nous le montrerons bientôt, le plan résumé d'une critique de tous les systèmes.

Nous dirons (1) que, d'une part, les *critiques* successives ne se répètent pas, mais qu'elles constituent les enrichissements progressifs d'une même pensée, qui forme à peu près, dans son ensemble et sa suite, notre critique même ; que, d'autre part, ces *critiques* renferment tous les autres systèmes, et que les modifications de la philosophie ne sont en somme que les modifications de la critique. Le plan d'une critique de *tous* les systèmes de morale est donc beaucoup plus limité qu'il ne semble ; et nous croyons que notre méthode, qui pourrait paraître a priori un peu compliquée, se révèlera, à l'application, simple, claire et facile.

Cependant, nous ne pouvons nous dissimuler qu'elle soit de nature à susciter d'abord chez le lecteur certaines préventions. Beaucoup d'esprits très sincères ne peuvent comprendre que l'on remonte, dans l'étude de la philosophie, et surtout de la morale, au-delà de certains systèmes très proches de nous. C'est un peu leur faire violence que de leur demander de revenir jusqu'à Kant, à plus forte raison, jusqu'à Descartes, jusqu'à Platon. Il faudrait donc que les systèmes modernes fussent fort différents de ceux de Platon et de Descartes. Mais il n'est pas vrai que les modernes présentent cette originalité dans leurs principes de morale. Nous verrons que le principe de l'erreur universelle de la morale est chez les anciens, et nous ne pouvions nous dispenser de rechercher cette erreur, pour la critiquer, jusque dans sa source.

Cependant, l'histoire ne nous sert ici qu'à exposer et à justifier notre propre opinion sur une sorte d'affection générale de la spéculation. Aussi devrons-nous, sans doute, moins nous défendre contre la prévention du théoricien qui nous reprocherait d'avoir mêlé l'histoire à la critique que contre celle de l'historien qui nous reprocherait d'avoir corrompu l'histoire par l'esprit de système. Notre histoire est écrite, il est vrai, dans l'esprit, moins d'un historien, que d'un sociologue, ou plutôt d'un naturaliste. Nous reconnaissons que notre interprétation des théories a été quelquefois guidée au-delà de la lettre du texte par cette pensée que les idées ont dans l'esprit humain des cadres, et qu'elles ne

(1) Livre I, chap. III.

Digitized by Google

sont pas plus arbitraires que les formes des espèces vivantes. Mais toute interprétation, là où les textes sont obscurs ou contradictoires, doit bien être guidée par quelque principe qui n'est pas emprunté aux textes ; et, au lieu d'une critique qui fait valoir l'ingéniosité du commentateur, ou même sa propre conception de l'univers, il est bien légitime de chercher à expliquer les idées confuses des auteurs en les rapportant à ce qu'on pourrait appeler les espèces naturelles de la pensée humaine. Cette méthode nous a donné dans bien des cas une certitude absolue, et, même si elle ne nous a pas toujours réussi, nous continuons à croire qu'il n'y en a pas d'autre qui puisse conduire à des résultats intéressants dans la critique des systèmes. Les auteurs n'ont souvent compris qu'à demi leur propre pensée, comme leurs contradictions en témoignent. Sans doute, l'histoire pure et simple de cette pensée est nécessaire ; mais elle est par elle-même sans profit. Toute critique des systèmes a toujours reposé sur le postulat qu'une science naturelle de la pensée est possible. Toute critique suppose qu'il y a quelque chose de commun entre les différents esprits. Dégager cet élément commun, voilà le but de l'étude des systèmes, si elle ne doit rester une simple histoire, et aussi vaine que l'histoire pure.

Pourquoi faut-il que celui qui met le principal bénéfice de l'esprit dans la connaissance des lois soit souvent soupçonné de ne pas assez tenir à l'exactitude des faits, laquelle donne cependant toute leur valeur aux lois ? Nous ne nous flattons pas d'échapper complètement à ce soupçon. On nous dira que l'originalité des penseurs crée entre les systèmes des différences irréductibles. Mais ces différences mêmes ne sont pas quelconques et relèvent de nécessités générales. La grandeur de l'invention dans les systèmes suscite une admiration qu'aucune critique ne peut amoindrir : mais l'invention n'est pas un prodige, et il est en somme peu scientifique d'admettre qu'un cerveau humain puisse jamais contenir rien de véritablement extraordinaire.

IV

Il est inutile de dire, après ce qui précède, qu'un travail de ce genre, qui devait bien, pour se justifier, aboutir à des conclusions dogmatiques, ne revendique cependant, même dans ces conclusions, aucune originalité dogmatique. Nous n'avons voulu

Digitized by Google

que délimiter plus exactement le champ de la morale, c'est-à-dire le champ de l'action. Et peut-être est-ce là tout ce que le philosophe peut faire. Constituer la morale n'est pas plus son fait que de constituer la science, à moins qu'il n'ait pour cela des dons spéciaux. Comme philosophe, il ne peut que garder des fausses routes ceux qui travaillent à une autre entreprise. Nous ne réclamons donc aucunement comme notre bien propre les conclusions positives auxquelles notre critique nous conduit sur la morale. Ces conclusions se trouvent dans les auteurs, non pas seulement sous une forme incomplète et enveloppée, mais sous une forme complète et explicite. Nous ne reprochons pas aux auteurs d'avoir ignoré la vérité, mais de ne ne pas l'avoir établie. Nous ne leur reprochons pas l'erreur, mais l'inconséquence ou l'arbitraire. Et c'est ce qui fait que notre travail devait être tout critique. Si nous avions présenté nos conclusions séparées de la critique des auteurs, on y aurait reconnu les idées de tout le monde, et nous n'aurions rien obtenu du résultat que nous poursuivons.

Resterait à savoir quelle peut être l'utilité et la portée dernière de ces recherches. Mais c'est au livre à se justifier sur ce point, et non point à la préface à justifier le livre. Dans l'*erreur morale*, nous attaquons un mal beaucoup plus grand peut-être qu'on ne pense, bien qu'il soit moins grand qu'il pourrait être, si la raison n'avait chez tous dans le sentiment un contrepoids. Nous n'avons pas assez de force pour aller jusqu'au bout de toutes nos idées. C'est ce qui fait que les morales courantes ne produisent pas tous leurs effets dangereux. Cependant, les mauvais sentiments ont aussi quelquefois leur source dans de mauvais raisonnements, et tout le progrès de l'homme est attaché en définitive à la rectitude de sa pensée. C'est à ce titre que le problème de la morale demeure le problème de l'espèce, et d'une conséquence pratique extraordinaire. Mais nous craindrions, en insistant sur ce point, de décourager le lecteur des recherches historiques par où nous prétendons le conduire à des conclusions d'un intérêt pratique. Nous avons dit qu'il fallait remonter au principe. Qu'il veuille bien chercher d'abord dans cet ouvrage une simple satisfaction de curiosité. Le moment est venu pour nous de l'abandonner à Socrate et à Platon, par qui nous seront révélés l'origine et le secret du drame de la pensée humaine, que le génie de l'espèce semble acheminer, à travers des péripéties parfois tragiques, à un dénouement heureux.

Digitized by Google

PREMIÈRE PARTIE

CONSTITUTION

DE LA

DOCTRINE MORALE

UNIVERSELLE

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

LIVRE I

Le Principe

DE LA

Doctrine Morale Universelle

CHAPITRE I

La découverte du principe : Socrate

I

C'est une chose qu'on a souvent dite : si nous voulons comprendre Socrate, nous devons le considérer dans ce qu'il termine aussi bien que dans ce qu'il commence. Il connaît les cosmogonies des Thalès, des Empédocle, et il en connaît la vanité. La philosophie de ces prédécesseurs de Socrate est comme une science qui n'aurait point abouti, faute d'esprit scientifique. Ils n'ont point de goût pour l'observation. Il leur faut tout de suite des explications, et leur esprit, d'un mouvement naturel, se précipite aux hypothèses universelles. Leurs systèmes sont une suite d'hypothèses sur la substance qui constitue tout ce qui existe. C'est l'eau, c'est la terre, c'est le feu, c'est l'atome, c'est le nombre, c'est l'unité, ou c'est plusieurs de ces choses ensemble. On voit que, en fin de compte, ils mettent leur propre besoin de simplicité, de détermination, d'unité, dans les choses

Digitized by Google

sensibles comme une substance, et ils croient connaître la matière sous la forme de l'esprit lui-même. Ils n'ont pas fait la distinction élémentaire entre l'élément subjectif de la connaissance et son objet, et ils ignorent le premier mot de la méthode. Leurs systèmes se détruisent les uns les autres sans parvenir à rien fonder ; et une génération naît enfin qui doute de la spéculation et regarde comme une gageure la prétention de dire quoi que ce soit de sensé sur le principe des choses. C'est la génération des sophistes, et Socrate est un sophiste.

Les sophistes sont des hommes que la contrariété des systèmes du monde et leur insuccès ont ramenés de la considération de la nature à celle de leur propre esprit, qu'ils regardent comme une merveilleuse et fort amusante machine à raisonner. Nous trouvons chez Socrate ce même retour de pensée. Il revient découragé de l'étude des choses à celle de sa personne, qui lui donne un amusement d'où va bientôt sortir une leçon.

Nul grand mouvement de pensée qui ne commence par un scepticisme. Un homme fort instruit prend conscience en lui-même de la vanité de tout ce qu'il sait. Mais ce sentiment est lui-même une certitude qui peut donner naissance à un autre savoir. Qui n'apporte aucune idée neuve ne se convaincra jamais complètement de la vanité des idées courantes : il ne pourra, tout au plus, que les mettre en doute. La force de nier vient de celle d'affirmer. Ainsi Socrate sait mieux que personne qu'il ne sait rien, mais il lui reste une grande science : la conviction de sa nescience. Cette science de sa nescience est la science de soi comme d'un être qui ne sait rien, et elle s'oppose à celle des *physiciens*, qui croit être une science des choses extérieures, une science objective. Dans ce contraste était le principe de la rénovation de toute la philosophie par une idée qui constituait d'abord la morale.

Le précepte : *Connais-toi toi-même* est une règle morale, parce qu'il nous ordonne l'*indifférence* à l'égard des choses extérieures et la seule application à notre pensée. Il ne faut pas attribuer à Socrate tout ce qu'un tel précepte comporte éventuellement de conséquences. C'est le procédé de Platon dans ses Dialogues. Il prolonge les idées de son maître jusqu'aux siennes propres. Socrate professe que nous ne pouvons connaître la nature vraie des choses, que nous ne les connaissons que dans notre pensée : Platon en conclura que toute réalité est spirituelle et ne consiste que dans les idées. De là naîtra, en morale, le mépris des apparences, qui conduira au plein ascétisme.

Digitized by Google

Socrate ne dit point que le monde est une apparence, ni qu'il doit être méprisé. Il dit seulement que l'étude du monde est sans but. Ce qui ne peut être clairement connu n'existe pas aux yeux de Platon ; aux yeux de Socrate, c'est seulement une matière étrangère à l'homme. Et, pour la seule science sérieuse, celle de nous-mêmes, il la regarde comme une science essentiellement morale. Socrate ne prévoit pas le mouvement métaphysique et scientifique prodigieux qui sortira de son scepticisme. La science de nous-mêmes, pour lui, c'est la science de notre bien, de notre fin, qu'il construit, avec ce frêle élément de nescience, de la manière suivante.

L'illusion de savoir ce que l'on ignore empêche de rechercher ce que l'on sait (1). Nous ne pouvons atteindre la science de nous-mêmes qu'à la condition de sentir combien nous ignorons tout ce qu'on pense communément savoir en dehors d'elle.

Cette condition est nécessaire, et elle suffit. La science de son ignorance est la seule qui distingue Socrate du reste des hommes. Car, pour la science vraie, tous les hommes la possèdent au même degré : mais leur fausse science la leur cache. Si l'on triomphe de l'hypocrisie universelle du faux-savoir, on dégagera dans chaque homme *une science innée des fins de l'action*, qu'une convenable analyse amènera d'elle-même à la claire conscience.

Socrate se donne cette double mission, de combattre l'hypocrisie du faux-savoir, et de révéler la science vraie à chacun de ceux qui la portent en eux inconsciemment. Voilà la nouvelle véridique de l'auteur, pour laquelle il est mort en témoignage.

Pesons les deux formules qui la constituent : « La seule science vraie est la science de soi-même », et : « La science de soi-même, c'est l'ignorance du monde. » Nous y trouverons un raccourci de toute la morale qui a traversé les âges, qui s'est fortifiée de l'autorité de l'Evangile, et qui gouverne encore la conduite de la plupart des hommes.

Qui suis-je, cependant, moi qui dois me chercher ? Ne suis-je pas tout mêlé aux choses ? Puis-je me connaître en dehors d'elles ?

Socrate ne définit nulle part, dans les formes que nous aimerions, ce qu'il entend par la véritable nature humaine. Cependant, sa pensée apparaît probablement assez bien au IV[e] li-

(1) *Prem. Alcib.*, 109, E. Si la formule ne peut être rapportée avec certitude à Socrate, elle exprime au moins l'esprit de tout son enseignement.

Digitized by Google

vre des *Mémorables*, dans la longue conversation de Socrate avec Euthydème, ce type si intéressant des jeunes gens socratiques. Le bel Euthydème a étudié les écrits des poètes et des sophistes, et, à peine sorti de l'adolescence, il croit être un sage, et il aspire à gouverner les hommes ; mais il s'inquiète de l'opinion de Socrate sur son sujet ; il voudrait mériter les éloges du philosophe. Euthydème et Socrate sont tombés d'accord que la science du gouvernement suppose la connaissance du juste et de l'injuste : Euthydème le renseigné pourra donc donner à Socrate une définition de ces deux choses. Mais à peine l'a-t-il essayé qu'une observation de Socrate l'amène à se contredire, et cela, de nouveau, à chaque pas de la discussion, jusqu'à ce qu'enfin il reconnaisse avec tristesse qu'il est, sur cette question, d'une ignorance misérable. Au jeune homme découragé qui demande un remède Socrate conseille alors de méditer le précepte delphique : « Connais-toi toi-même. » Mais la banalité apparente du conseil déconcerte Euthydème : « Ne se connaît-il pas ? Comment connaîtrait-il quoi que ce fût, s'il s'ignorait lui-même ? » — « Le commencement de la science de soi, reprend Socrate, c'est le discernement des biens et des maux. » — Assurément ; mais Euthydème les discerne parfaitement : la santé, par exemple, est un bien, la maladie, un mal. — Pourtant, la santé peut entraîner quelque mal, la maladie quelque bien : un soldat qui meurt à la guerre périt, en somme, victime de sa bonne santé : car une constitution plus faible lui eût évité le danger des armes. Ce qui, suivant le cas, nuit ou profite ne peut être compté ni comme un bien, ni comme un mal. — Sans doute. Alors, la sagesse est, à coup sûr, un bien. — Bah ! dit Socrate, ne connais-tu point les histoires de Dédale, de Palamède et d'Ulysse, à qui leur sagesse, par l'envie qu'elle fit naître, attira tant de malheurs ? — Au moins, dit Euthydème, le bonheur est incontestablement un bien. — A condition, répond Socrate, qu'on ne le compose point de biens équivoques. — Mais que peut-il y avoir d'équivoque dans ce qui fait le bonheur ? — Rien, dit Socrate, pourvu qu'on n'y fasse entrer ni la beauté, ni la force, ni les richesses, ni la gloire, ni quoi que ce soit de ce genre. — Mais comment les en retrancherait-on, et quel moyen d'être heureux sans rien de cela ? — Socrate énumère alors les dangers de tous ces biens apparents : les convoitises qu'inspire la beauté, les témérités ordinaires des forts, la vie relâchée des riches et les embûches mortelles où la fortune expose, tous les revers encore de la gloire et de la puissance.

Digitized by Google

— Eh ! conclut Euthydème, si je me trompe même en disant du bien du bonheur, j'avoue ne plus savoir ce qu'il faut demander aux dieux. — Tu croyais le savoir, dit Socrate, c'est pour cela sans doute que tu ne l'as point recherché.

Cet apologue peut se résumer ainsi : — J'ignore tout, tant que je m'ignore moi-même, puisque toute ma science (c'est le principe de la doctrine, qui résulte de la critique des autres systèmes) est en moi. Or, moi-même, je me connais dans ce qui me conserve et m'agrée. Ma vraie nature, c'est celle que me révèle mon vrai bien. Quel est donc ce bien ? Un être faible comme moi, incessamment exposé aux coups du hasard et aux embûches des hommes, ne peut être heureux par l'attachement à ce qui dépend du hasard et des hommes. Et, par suite, aucun bien de circonstance et d'accident ne correspond à ma vraie nature. Je ne serai donc heureux que par le seul attachement à ce qui dépend de moi seul. Ma vraie nature, ma nature propre, m'est connue dans ce renoncement. Tout ce que je retranche de l'action des choses sur moi, je l'ajoute à ma vraie nature.

Il est impossible de ne pas apercevoir dans cette philosophie la théorie de l'existence qui en sortira. On me définit en dehors de toutes mes relations. On rejette de moi tout ce qui dépend en moi des choses. Cet élément relatif, on prétend l'ignorer et n'en rien savoir. Modestie qui recouvre un secret orgueil. Car, si je ne puis rien connaître de ce qui est relatif, cet ordre qu'on me donne : « Connais-toi toi-même », à moins qu'il n'ait aucun sens, est un ordre de rechercher en moi l'absolu. Et ainsi, ce n'est qu'une science fausse qu'on sacrifie à une science plus belle. De cette science, Socrate ne veut retenir que le côté pratique : de la nature humaine, il ne veut juger que par ses fins. De plus curieux voudront aller jusqu'à l'essence. Mais n'est-ce pas déjà notre essence qu'on doit nous révéler dans la fin qu'on nous assignera ?

Malheureusement, sur cette fin même, Socrate n'a rien d'absolument précis à nous dire. On voudrait qu'il nous définît, non plus négativement, mais positivement, le bien, la perfection durable de notre nature. Or, si nous en jugeons par Xénophon, tantôt ce bien est l'amitié (1), qui, par la sympathie, multiplie pourtant nos peines comme nos plaisirs ; et, d'autres fois, ce n'est même pas la sagesse, comme on vient de le voir. Il manifeste une prédilection particulière pour la tempérance. Dans la

(1) *Mém.*, II, IV, 5.

Digitized by Google

parabole d'*Hercule entre le Vice et la Vertu*, elle devient la vertu tout entière, et je ne sais s'il en existe nulle part un éloge plus persuasif. Mais la tempérance, qui consiste à s'abstenir, n'est pas une activité : c'est la modération dans l'activité ; et, au lieu d'être un bien positif, elle pourrait n'être qu'un moindre mal, si l'activité qu'elle modère est mauvaise. Or l'objet de cette activité, c'est le manger, le boire, et tous les besoins de la vie physique. On ne croira pas que Socrate eût épargné aux fins que ces besoins nous assignent le reproche d'ambiguïté qu'il adressait à tant de fins d'ordre moral et à la sagesse même : et du reste, ne se ramènent-elles pas à la santé, que l'on défend à Euthydème d'appeler un bien ?

Socrate ne nous enseigne donc nulle part avec précision quel est l'idéal de notre nature ; et, partout, comme dans l'exemple cité, c'est une sorte de coquetterie à se dérober au moment où l'on croit toucher à la solution. Sa pensée, cependant, se révèle à travers toutes les réserves, et l'on aperçoit assez que, à ses yeux, le bien consiste moins dans quelque attachement particulier de la volonté que dans la conséquence dont elle fait preuve à travers tous ses attachements. Il faut s'attacher à une fin qui puisse toujours être jugée bonne. Or l'objet de la passion (la richesse, le plaisir, la gloire), s'il peut en imposer quelque temps à la sensibilité, ne peut jamais, on nous l'a dit, se présenter comme bon absolument et pour tous les temps. Il ne reste donc qu'un petit nombre de fins véritables : l'amitié, la tempérance, qu'il ne faudra point, du reste, analyser trop à fond, de peur d'en apercevoir aussi l'équivoque. On étalera leurs mérites, dont tout le monde est porté à convenir ; on dissimulera leurs défauts. La consolation de pouvoir être conséquent et absolument raisonnable sera conservée à l'homme par d'habiles artifices de prétérition : car « il est beau que tout soit réglé par l'intelligence » (1), et, si la volonté ne l'est jamais entièrement, cela tient, sans doute, à sa mollesse, mais non à une impuissance radicale de la nature. Telle est, semble-t-il, la disposition d'esprit de Socrate.

---

(1) *Phédon*, 97 C.

Digitized by Google

II

Il devrait donc toujours s'en tenir à la raison et juger du bien par la conséquence de la conduite ; et ainsi retourner toujours, en fin de compte, au renoncement. Et pourtant son critérium ordinaire du bien est l'utilité. Voilà un grand scandale. Les uns parlent de contradiction ; les autres suppriment la contradiction en discutant, combinant, supprimant les textes. On peut en citer, cependant, beaucoup qui ne sont point équivoques : la réplique de la Vertu au Vice dans l'apologue d'Hercule (1) (que la vertu est la vraie source de tous les plaisirs) ; la justification de l'obéissance aux lois par l'utilité personnelle (2) ; la justification même de l'amitié par des raisons d'utilité (3). A quoi bon multiplier les références ? Non seulement Socrate revient volontiers à ces considérations d'ordre utilitaire, mais c'est même là, peu s'en faut, dans Xénophon, dont il serait tout de même excessif de rejeter tout entier le témoignage, son unique méthode de développement.

Cependant, il n'ignore pas, sans doute, les objections qu'il s'est faites à lui-même : que tous les biens humains sont périssables et mélangés, que tout plaisir est plein d'équivoque et de contradiction. Et ces objections doivent l'amener logiquement à restreindre toujours davantage le nombre des biens véritables, et même à condamner progressivement tous les biens sensibles. A défaut de textes précis, cette conclusion apparaît au moins dans sa vie. « Il vivait pleinement satisfait dans la situation de fortune la plus modeste et dans l'abstinence la plus complète à l'égard de tous les plaisirs » (*Mem.*, I, II, 14). Son existence ascétique attire la compassion des sophistes : « Je pensais, dit Antiphon (ibid., I, VI, 2), que la philosophie devait rendre les hommes plus heureux, mais tu me parais en tirer un résultat tout contraire. Tu mènes une vie telle que le dernier des esclaves, soumis à ce régime, ne demeurerait pas chez son maître. Tu te nourris misérablement. Tu n'as qu'un costume grossier, le même en dépit des saisons, et tu ne portes jamais ni chaussures ni tunique.

(1) *Mém.*, II, 1. Cf. IV, 5.
(2) *Mém.*, IV, 4, 17.
(3) *Ibid.*, II, 4, 5.

Digitized by Google

Enfin, tu n'acceptes point d'argent : tu te prives de la joie de le recevoir, de la liberté et de l'agrément qu'il ajoute à la vie. Dans les autres arts, le maître façonne les élèves à son modèle ; si tu agis de même avec tes intimes, avoue que tu es un maître de vie malheureuse. »

Des témoignages de cette nature abondent. Tous établissent l'indifférence que Socrate affichait dans sa conduite pour ces biens qu'il lui arrive de présenter comme le mobile et la récompense de la vertu. Il faut donc que Socrate n'ait point connu la contrariété que l'on signale dans sa doctrine. Si le bien de la raison est entièrement différent du bien de la sensibilité, si ce bien de raison ne peut admettre le plus petit élément d'utilité sans se détruire, la preuve que l'on fera de cette doctrine sera une grande réfutation de Socrate. La vérité est que les anciens n'ont jamais tout à fait reconnu la possibilité de cette activité absolument parfaite (ni même les modernes qui ont écrit avant Kant, à l'exception peut-être des philosophes chrétiens). Ils n'ont vu aucune contrariété complètement irréductible entre l'utilité et la raison, cette raison qui condamne toute fin douteuse, et ils ont cru que c'était la destination de la volonté de poursuivre une *utilité raisonnable*. Ils tenaient de Socrate un principe vrai (que toute science, théorique ou pratique, est en nous), auquel on donnait un sens faux, qui nous isolait des choses et privait la science et l'action de matière. Et ils ont peut-être senti qu'on perdait le principe en l'expliquant comme on faisait, et que la sauvegarde de la vérité se trouvait dans la contradiction. Cependant, il ne dépendra pas d'eux d'empêcher que leurs conclusions ne révèlent, à leur insu, la difficulté qu'ils cherchent à éluder. Et voyez comme celles de Socrate sont significatives. Il ne parle que d'intérêt, et il condamne tout intérêt. Il y a, dans ses raisonnements, comme un principe qui vide incessamment de matière tous les exemples que lui fournit la vie. C'est, sans doute, qu'elle n'en fournit point de convenable, et que le principe a pour objet de nous élever au-dessus de la vie. On veut une utilité parfaite ; l'utile parfait, c'est ce qui répond pleinement à la définition de l'utile : or, la définition de l'utile exclut le nuisible ; ce qui est vraiment utile, c'est donc ce qui est utile constamment, absolument, sans mélange, sans réserve. Supposez qu'un tel bien n'existe pas : il ne reste rien au monde qui mérite d'être recherché. L'analyse de l'utile conduit Socrate, malgré toutes ses résistances, au détachement, parce que c'est une utilité de pure raison qu'il cherche.

Digitized by Google

Il importe peu de parler d'utilité. Toutes les fois que l'on associera la raison pure à l'utilité, la première emportera la balance et règlera la conduite exactement comme si l'on ne s'était rien donné en dehors d'elle.

Ne me dites donc pas que Socrate est utilitaire. Dites-moi en quel sens il entend l'utilité. S'il s'agit d'une utilité absolue, voilà les fins relatives d'une existence mortelle bien compromises. Or qu'y a-t-il d'utile pour Socrate ? Pourquoi n'est-ce pas l'utile du moment, comme le veut son disciple Aristippe ? Pourquoi n'est-ce pas, du moins, le plaisir mélangé de peine ? Pourquoi n'est-ce pas la courte joie de la volupté plutôt que la longue médiocrité de l'abstinence ? Il n'y a qu'une réponse : l'utilité est déterminée d'avance par la raison pure, qui exige la constance. Tout ce qui est mobile et changeant est exclu des fins de l'action, et la sensibilité tout entière est, par suite, condamnée.

Cette doctrine est donc au fond bien claire, quoique ses procédés de développement soient incertains et équivoques. D'autres rejetteront directement l'utilité. Celle-ci la conserve, mais en la déterminant par un caractère qui lui enlève toute signification. Définie d'un point de vue absolu, et comme une chose qui ne comporte point de degrés, on pourra l'apercevoir encore dans quelques biens sensibles, soit qu'on omette de considérer leur imperfection, soit qu'on les compare à des biens moins parfaits. Elle servira donc de pierre de touche du degré hiérarchique des vertus morales. Rien n'est utile, au vrai sens du terme. La rigueur de la doctrine condamne à rejeter progressivement tous les biens, et à sacrifier la vie même pour un idéal situé en dehors d'elle.

Ces termes sont grossiers pour définir une doctrine pleine de modération, d'euphémismes délicats. C'est un souci constant chez Socrate de ne point choquer ceux qu'il instruit ; et rien n'est dur et rebutant comme l'ascétisme. Sa règle semble avoir été de l'accepter pour lui-même, sans en imposer la rudesse aux autres, content de les élever au-dessus de la volupté basse, de l'utilité la plus matérielle, et de leur donner une méthode qui conduisît d'elle-même les plus dignes aux conclusions qu'il n'énonçait pas. Il proportionne le but aux moyens de chacun : à l'intempérant, il présente la vertu comme un autre plaisir ; à l'ambitieux, il fait luire les avantages de l'estime publique et de la gloire qui s'attachent à la justice et à la modération. Il cherche à élever chaque homme seulement un peu au-dessus de lui-même ; il se garde de décourager par l'excès du bien. Que sa

Digitized by Google

mort est touchante par le témoignage de cette délicatesse ! Le dédain de la vie est une satire des vivants. Il épargne à ses amis cette forfanterie. Sans rabaisser la vie, il essaie seulement de relever à leurs yeux la mort, qu'ils redoutent, mais qu'ils devront subir. Il efface son détachement sous une attitude tranquille qui donne à croire que rien n'est terrible et que tout peut être accepté avec le même sourire.

Certainement, du reste, Socrate ne se représenta jamais sous sa forme purement idéaliste le principe qu'il apportait. Son indécision exprime une pensée plus forte que l'idéalisme, qui penche vers cette doctrine sans y consentir. Peut-être voit-il l'étroitesse du brillant disciple qui lui fait dire des choses auxquelles il n'a jamais pensé. Ce n'est pas un théoricien : c'est un apôtre ; et sa nouvelle, qui lui reste à lui-même inanalysable, lui parle du dehors à la manière d'un démon. Les sentiments les plus puissants ne sont pas ceux qui prennent la plus claire conscience d'eux-mêmes. Leur propre chaleur les anime et les entretient, et ils n'ont pas besoin, pour se justifier, de recourir à de froides raisons : c'est ce qui fait qu'ils apportent de la confusion dans les explications qu'ils donnent d'eux-mêmes. La doctrine de Socrate, multiple, obscure, ondoyante, est la source où s'alimentera toute la pensée antique, et qu'elle sera bien loin d'épuiser. Chaque système y prendra quelque élément : Aristippe et Epicure, le plaisir et l'utilité ; Antisthène et Zénon, l'exercice de la volonté ; Platon, la raison, cette idée que l'on ignore tout, sauf sa pensée, qu'il développera malheureusement dans le sens du pur idéalisme. C'est lui qui engage définitivement le principe dans l'interprétation qui doit le perdre. Il est vrai qu'il en dégage aussi la richesse, la portée, les applications nécessaires à la science ; et c'est comme s'il l'avait découvert une seconde fois.

Nous nous sommes donné pour tâche de suivre et d'éprouver dans cette évolution ce principe de la morale universelle. Il vient de nous laisser entrevoir quelques-unes des difficultés que son équivoque soulève. Mais, lorsqu'il conservait encore pour nous cette obscurité et ce demi-voile, ses conséquences difficiles ne pouvaient nous apparaître que bien imparfaitement. Socrate ne nous fait savoir, ni ce qu'est le bien, ni ce qu'est la nature Le principe : « Connais-toi toi-même », opposé aux méthodes des *physiciens*, apportait une réforme d'une portée incalculable. Mais ce principe n'eût point été fructueux sans Platon. Il renfermait une telle force d'action secrète que Socrate en *appliqua*

Digitized by Google

d'abord toutes les conséquences purement idéalistes ; mais c'est Platon qui les a *déduites*. C'est à celui-ci qu'il faut demander le détail d'une théorie de l'action et de la science qui n'a presque point changé au cours des temps.

Digitized by Google

CHAPITRE II

Le développement du principe par la constitution de l'idéalisme : Platon

Il faut toutefois le dire d'avance : le principe propre que nous devons critiquer, Platon ne nous le révèlera qu'en partie de lui-même, mais pour la plus grande part malgré lui-même. Nous reprocherons à sa théorie de n'apporter qu'une vérité inconséquente qui se détruit elle-même ; nous lui reprocherons l'arbitraire et la contradiction ; d'être sans raisons et d'être dénuée de raison. On ne peut évidemment pas attendre d'un auteur qu'il nous présente lui-même sa doctrine sous le jour qui justifie le mieux une telle critique. En un sens, dans toutes les doctrines, l'exposition du principe n'est qu'une dissimulation du principe. Et les artifices, peut-être inconscients, de Socrate ont fait école dans toute l'histoire.

La clarté que nous louons chez Platon, c'est donc seulement la clarté d'une thèse qui d'elle-même suscite et justifie la critique. C'est par là que nous sommes chez nous, même chez cet ancien. Si le lecteur veut bien nous pardonner quelques pages d'histoire pure, en vue de permettre à Platon de se faire connaître lui-même autant qu'il est possible, il ne tardera pas à reconnaître dans cette vieille doctrine le germe d'une idée singulièrement moderne, dont les conséquences ont rempli l'histoire, et dont l'action ne peut être comprise, lorsqu'on la sépare de ses origines.

Nous demanderons au *Philèbe* de nous conduire par étapes jusqu'au seuil de cette idée, où le *Phédon* nous donnera plein accès.

Digitized by Google

SECTION I

L'idéalisme tempéré : Le *Philèbe*

1

DÉFINITION DE L'IDÉAL

Socrate discute avec deux amis, Protarque et Philèbe, en vue de déterminer ce que c'est que le *bien* pour tous les êtres animés. Philèbe, jeune, beau, ardent, opiniâtre, et qui tient pour les affirmations spontanées de la nature contre toute la logique, veut que le bien réside dans le plaisir ; mais les arguments de Socrate lui ont déjà fait perdre courage, et il abandonne à Protarque le soin de sa cause. La thèse de Socrate, c'est que le bien a moins rapport à la sensibilité qu'à l'intelligence. Pour décider entre ces deux thèses, on convient, après quelque hésitation, de définir d'abord ce que doit être le bien. On verra ensuite si ce sont les caractères du plaisir ou ceux de la vie intellectuelle qui répondent à cette définition.

Mais d'après quel principe définir le bien ? Nous allons retrouver ici la méthode de Socrate, et sa pensée même sur le bien. On a vu comment ce philosophe en établissait la définition. Le bien ne peut jamais être un mal : un bien qui serait susceptible, éventuellement, de devenir un mal n'est donc qu'un bien apparent : santé, richesse, sagesse même. En d'autres termes, il faut définir le bien réel d'après la *notion* que nous avons du bien en général ; et, si cette notion générale ne trouve jamais à s'appliquer, la raison, la logique, la conséquence nous ordonneront alors de renoncer à la nature.

Même façon de voir chez Platon. La possibilité de définir le bien en dehors de toute observation n'est même pas discutée. Il nous suffit, pour connaître le bien, d'en analyser l'idée. Or l'idée du bien exclut nécessairement celle du mal. C'est ce qu'on exprime en disant qu'un véritable bien est *accompli* et *parfait* (τέλειον). En second lieu, il *se suffit* (ἱκανόν). S'il ne se suffisait pas, en effet, il renfermerait un défaut de bien, c'est-à-dire une im-

Digitized by Google

perfection, un mal. Enfin, *tout ce qui le connaît le recherche* (20 D) : peut-on désirer, en effet, ce que l'on sait être un mal ? Vouloir, ou vouloir son bien, est une même chose : mais on peut rechercher le mal par ignorance sous les apparences du bien. De la seule idée du bien, Platon tire donc qu'il est l'objet naturel de toute volonté éclairée, que nul ne fait le mal volontairement.

On a souvent appelé cette dernière proposition un paradoxe ; et on en attribue très justement la paternité à Socrate, de qui Platon l'a hérité. Mais, à voir le peu de soin qu'ils mettent l'un et l'autre à la démontrer, le caractère d'évidence qu'ils lui attribuent, il est clair qu'ils n'estiment pas avoir fait là une grande découverte. C'est une vérité de bon sens et qu'ils tirent du domaine commun ; un paradoxe peut-être, quand on l'entend mal. Que l'on conteste l'existence d'un bien souverain et absolu, c'est tout naturel. Mais que, son existence accordée, on nie qu'il attire invinciblement toute volonté capable de le connaître, cela ne peut se concilier avec la conception d'une volonté quelconque : car vouloir, c'est aimer, et le bien, c'est ce qu'on aime. La volonté *ne peut connaître que par l'amour*, et elle ne peut, par suite, connaître le souverain bien sans le désirer.

Mais ce qui a donné au « paradoxe socratique » une gravité particulière dans cette doctrine, c'est justement l'hypothèse que le bien de la volonté est souverain, absolu, universel, et qu'il peut être connu et déterminé *a priori*. C'est l'idée que le bien est une *vérité*, idée que nous verrons bientôt apparaître sous une forme plus expresse, et qui nous sera alors signalée dans le dialogue même par Protarque comme très extraordinaire. Nous approuverons l'étonnement de Protarque, et nous déclarerons que peut-être le bien et le vrai n'ont aucun rapport. Une vérité, s'il en existe, c'est une chose connue comme universellement existante ; un bien n'est rien de plus qu'une chose aimée ou qui satisfait un penchant. On conçoit que, si la nature est, par essence, mobile, les objets de son désir doivent être nécessairement changeants, au lieu qu'il est absurde de parler d'une vérité qui ne soit point stable ; et ce serait dire qu'elle n'est point une vérité. Si donc le bien peut être connu comme une vérité, c'est que la mobilité et la spontanéité de la nature humaine, qui a le bien pour mobile, sont tout apparentes, et que cette nature est déterminée éternellement par des raisons certaines comme un théorème, lequel est une vérité. Le bien est le principe de toute volonté ; on admet que le bien est vérité, c'est-à-dire chose invariablement déterminée : il suit que la volonté est toujours déter-

Digitized by Google

minée, ce qui fait qu'elle est toujours bonne en tant que volonté. *Nul ne fait donc le mal par volonté :* car le mal serait d'échapper à la détermination, et rien n'échappe à la détermination. Voilà le sens que le paradoxe socratique revêtira obscurément dans le platonisme. Et le lecteur verra que, par là, il pèse d'un poids très lourd sur toute cette doctrine.

Il suffit pour cela qu'il examine jusqu'au bout les développements que l'on tire de cette définition du bien, dont le « paradoxe » est un élément nécessaire.

Ni la jouissance pure et sans connaissance, nous dit Platon, ni la connaissance pure et sans jouissance ne présentent le caractère du bien ainsi défini. Qu'est-ce, en effet, qu'un plaisir sans connaissance de ce plaisir, un plaisir que l'on ne peut, ni anticiper par la pensée et l'espérance, ni se remémorer, ni juger même au moment qu'on l'éprouve, et déclarer plaisir ? Et quel homme en voudrait ? Mais qui voudrait aussi de la connaissance pure, et qu'aucun plaisir n'accompagne ?

Aucun de ces deux états n'est donc le bien : ce qu'ils peuvent nous donner de bien n'est ni complet, ni suffisant, ni désirable.

Et pourtant !... Ecoutez ce dialogue qui clôt la discussion.

Socrate : « Ainsi, il n'est pas permis de croire que la déesse de Philèbe (la volupté) soit une même chose avec le bien : nous l'avons, je pense, assez établi. »

Philèbe rentre brusquement dans la discussion :

— Ce n'est pas davantage ton intelligence, Socrate, qui est un bien, car elle est exposée aux mêmes reproches, à ce qu'il me semble !

— Si tu veux, Philèbe, *mon* intelligence, mais non pas la véritable intelligence, l'intelligence divine, et je pense qu'il en irait d'elle, peut-être, différemment (22 C).

Réserve mystérieuse et que nous retrouverons plusieurs fois dans le dialogue aux places les plus significatives. Le bien véritable pourrait être fort élevé au-dessus de la vie et de l'intelligence humaines. Platon jette ici négligemment cette idée, dont tout le *Phédon* est un commentaire. En réalité, elle est l'âme secrète de ce dialogue même, comme de toute la doctrine. Gardons-la dans notre souvenir, sans y insister, pour le moment, plus que Socrate.

Digitized by Google

La vie intellectuelle pure et la vie sensible pure ne pouvant suffire au bonheur de l'homme, au moins dans les conditions d'une existence mortelle, comme elles embrassent pourtant tout ce que l'on connaît, il faut que le bien consiste en une sorte de mélange de l'une et de l'autre. C'est ce qui est accordé sans discussion, et il ne s'agit plus que de déterminer les proportions de chaque élément.

On se demande d'abord, pour décider de dignité entre la sensibilité et l'intelligence, laquelle des deux concourt le plus efficacement à la formation de ce mélange, supérieur à chacune d'elles. C'est l'objet d'une assez longue discussion métaphysique, et, dans la forme, peut-être, une digression, du moins suivant nos idées modernes. On conclut en faveur de l'intelligence.

Et nous voici revenus au vif de la question : quels éléments de la sensibilité et de l'intelligence entreront dans la composition du souverain bien mortel ? Tel est l'objet véritable du dialogue, qui, de ce moment, se déroule, en somme, avec une rigueur assez grande.

II

L'ACTION IDÉALE

I

Nous débutons par l'examen de la nature et de l'origine du plaisir, qui occupera presque tout le reste du dialogue et qui en est la part essentielle. La nécessité de cette recherche est évidente. Une part de plaisir doit entrer dans le bien véritable. Cette part, c'est, naturellement, puisqu'il s'agit du bien vrai, ce qu'il y a dans le plaisir de plus vrai, et il faut en bannir toute fausse apparence. Il s'agit de faire un mélange viable : or « *là où la vérité n'entre pas, il n'y a pas, il n'y a jamais eu de réalité véritable* » (64 B). Le plaisir que l'on recherche, dit-on encore, c'est un plaisir que l'intelligence puisse accepter et associer à son œuvre propre, qui est la recherche du vrai (63 D à 64 B), afin que le mélange soit un mélange, et non une confusion (64 D). Bref, on applique à la définition du véritable plaisir le procédé que nous constations dans la définition du véritable bien.

Digitized by Google

Il s'agit d'en trouver l'essence, et on prétend la découvrir dans la simple analyse de son idée. Comme le bien exclut le mal, le plaisir exclut la douleur : voilà le principe. Tout état qui renferme quelque douleur, si légère soit-elle, est exclu du nombre des plaisirs, et, en même temps, des buts de l'action : on juge les plaisirs que l'expérience nous présente d'après leur conformité à cet idéal où l'expérience n'a point de part.

Trois groupes de plaisirs paraissent à Platon spécialement dignes d'attention.

Le premier comprend les plaisirs du corps. Ils consistent *toujours*, nous dit-on, — mais nous écrirons : presque toujours, à cause des réserves que l'on verra tout à l'heure — dans un rétablissement de l'harmonie organique qu'une douleur avait détruite. Un besoin, qui est douleur (remarquons cela), romot l'harmonie : le plaisir en marque le retour. Tels sont les plaisirs du manger et du boire, et, généralement, tous ceux qui intéressent nos organes.

Le second groupe est formé par les espérances des plaisirs du corps. Des espérances de ce genre supposent la mémoire, le souvenir de la sensation corporelle ; et c'est là, aux yeux de Platon, le trait distinctif de ces états. Aussi rattache-t-il à ce groupe tous les désirs : car on ne désire que le bien qu'on connaît ; et ainsi le désir est une mémoire. C'est le groupe des plaisirs de l'âme.

Le troisième groupe est formé par la réunion des états de l'âme et du corps. Une souffrance physique peut s'accompagner d'un désir, qui sera lui-même une joie ou une tristesse, suivant qu'il s'unira à l'espérance ou au découragement. Ainsi naissent des états très complexes, et où l'on devine que le plaisir apparaîtra rarement dans toute sa pureté. Si vous examinez les groupes antérieurs, vous verrez qu'une conclusion de ce genre est au bout de chacune de ces analyses. Les plaisirs du premier groupe supposent une douleur, ceux du second, une inquiétude encore, sous forme d'appréhension ou d'espérance Ainsi, nulle part, le plaisir n'est pur. Voilà, sans doute, la conséquence où toutes ces observations voulaient nous conduire ; et c'est ce qu'on reconnaîtra, je crois, par la suite, avec évidence.

Mais cela paraît ici même, dans une remarque jetée au cours de la classification. En dehors des plaisirs et des douleurs, Socrate amène, en effet, Protarque à reconnaître l'existence d'états d'indifférence, compagnons de la plus pure sagesse, laquelle

Digitized by Google

exclurait le plaisir, et qui constitueraient peut-être le genre de vie le plus divin.

— Les dieux ne seraient donc sujets ni à la joie ni à la douleur ? demande Protarque.

— Il y a toute apparence, répond Socrate. Ce qui est sûr, c'est qu'elles renferment toutes deux quelque chose de peu séant (33 B).

Mais on renvoie la discussion de cette idée à un moment plus favorable.

Nous reconnaissons l'hypothèse qui a déjà fait son apparition au premier tournant de la discussion : celle d'un bien souverain, supérieur au plaisir comme à la sagesse, et qu'on caractérise maintenant comme une sorte d'*indifférence contemplative*. Il y a dans tout plaisir une malséance constitutive, qui l'exclut de la vie la plus parfaite. La sensibilité et ses inconstances ne peuvent appartenir à ce que l'on conçoit de la haute sérénité des dieux.

II

Ce que l'on nous fera connaître ici, c'est donc seulement un bien secondaire et l'élément de vérité qui peut entrer dans des satisfactions imparfaites. La classification précédente nous fait entrevoir le vice constitutif de la plupart des plaisirs : ils sont mélangés ; ce ne sont point de *vrais* plaisirs. Allons au principe ; abordons la question de face : qu'est-ce qu'être vrai, qu'est-ce qu'être faux pour un plaisir ? C'est une terminologie que Protarque ne peut comprendre. Socrate cherche à l'éclaircir par le raisonnement suivant.

On peut distinguer, en toute perception, le fait de la perception, qui est un état de notre âme, l'opinion que nous prenons de l'objet perçu, qui est un autre état de notre âme, et le rapport de cette opinion avec la vérité ou opinion vraie. Par exemple, j'aperçois de loin un objet près d'un arbre : voilà un fait de perception ; — je dis que c'est une statue : voilà une opinion ; — c'était un homme : voilà l'opinion vraie, qui naît d'une plus exacte analyse de ma perception. Autre exemple : j'éprouve une affection ; — je crois que c'est un plaisir ; — je reconnais enfin, par une convenable analyse de mon affection, que ce n'est point un plaisir, mais un mélange de plaisir et de peine. Il y a donc de faux plaisirs. Protarque se rend à ce raisonnement, en effet, im-

Digitized by Google

pecable ; mais il arrête aussitôt Socrate sur une conclusion que celui-ci veut en tirer : et voici ce passage dont nous avons annoncé l'importance.

— Une opinion mauvaise, avait interrogé Socrate, c'est sans doute une opinion fausse. Ou peut-on parler différemment ?

— Non.

— Mais alors, pour les plaisirs aussi, j'imagine, nous devrons estimer qu'ils ne peuvent être mauvais que parce qu'ils sont faux ?

— Tu dis le contraire de ce qu'il faudrait, Socrate. Nul ne voudrait assurer que des plaisirs ou des douleurs sont mauvais pour leur seule fausseté. Cela tient à bien d'autres défauts qu'ils peuvent avoir.

Et Socrate bat en retraite : — Eh bien, nous parlerons un peu plus tard, si bon nous semble, des plaisirs mauvais d'une malice positive. Occupons-nous des plaisirs faux, qui naissent en nous d'une autre manière... (40 E et 41 A).

En réalité, la question est abandonnée, et Socrate n'y reviendra plus. Omission bien regrettable, car cette question touche au principe même de toute la doctrine. De ce que certains états de sensibilité sont complexes, mélangés, ne peuvent être désignés par un nom unique ni compris sous une même idée, plaisirs qui renferment quelques souffrances, ou qui y succèdent, ou qui y disposent, suit-il qu'ils soient radicalement mauvais et qu'il faille absolument les proscrire ? La pureté d'un plaisir est-elle le seul élément qui le rende désirable ? Les réserves de Protarque sont obscures : leur sens est resté le secret de Platon. Faut-il y voir le soupçon confus que le bien le plus *vrai* n'est pas nécessairement le plus désirable, et que les deux choses pourraient n'avoir aucun rapport ? S'il en était ainsi, la discussion tout entière du dialogue risquerait d'être chimérique et sans objet : car elle repose tout entière sur une définition du bien réel d'après sa notion. N'est-ce pas le bien *vrai* qu'on a défini et qu'on a convenu de chercher ? Et, si une telle définition n'a, comme on l'insinue, aucune valeur pratique, pourquoi l'acceptait-on comme base de cette recherche ? On ne peut donc croire que Platon ait eu l'intuition de la vraie portée de la réserve qu'il prête à Protarque. Ce sont de ces aveux où les suggestions de l'expérience peuvent obscurément induire un auteur, mais qui n'arrêtent point un esprit que toutes ses déductions emportent d'un autre côté. Or, même dans la suite des siècles, l'intérêt de l'objection de Protarque n'a été aperçu bien clairement par aucune philo-

Digitized by Google

sophie systématique. Elle représente une inquiétude qui ne s'est conservée que chez les sceptiques. Le principe de Socrate et de Platon, cette idée (invincible sans doute) que l'objet de l'activité est circonscrit par quelques définitions toutes formelles, que la volonté poursuit, dans le bien et dans le plaisir, un bien sans mélange de mal, un plaisir sans mélange de souffrance, une plénitude de réalité sans défaut et sans limites, sont restés la base de toutes les *doctrines* morales positives, même de celles qui se sont le plus réclamées de l'expérience. Et notre critique n'aura d'autre objet que de la découvrir en elles sous les formes les plus diverses. Nous allons en apercevoir d'abord dans Platon les conséquences singulières, que nous retrouverons partout.

III

Nous arrivons à une énumération des plaisirs *faux*, que Platon répartit en quatre groupes :

1° Les plaisirs mélangés de peine : une joie de l'âme avec une douleur du corps.

2° Puis ceux que dénature pour la conscience la comparaison qu'on en fait avec la douleur. Prochains, ils l'emportent sur elle. Lointains, c'est la douleur qui paraît plus forte. Ces plaisirs, dont un faux jugement fait toute l'apparence, ne sont évidemment ni vrais ni réels.

3° Voici des plaisirs plus faux encore. Il y a des philosophes qui soutiennent que nous éprouvons toujours, ou du plaisir, ou de la douleur. C'est une erreur. L'âme n'est consciente que des mouvements les plus vifs du corps : ceux-là seuls l'affectent. Il y a donc des états d'indifférence, que l'on aura toujours tort d'appeler des plaisirs. Eliminons encore ces plaisirs illusoires.

4° Mais tout plaisir, enfin, ne serait-il pas un prestige, et ne pourrait-on pas soutenir, avec les mêmes philosophes, que l'apparence même du plaisir ne tient jamais qu'à la disparition de la douleur ? Platon l'avait admis antérieurement. Il nous déclare ici qu'il n'est « pas tout à fait de cette opinion », mais il la croit fondée dans bien des cas, et il prétend s'en servir « pour prouver qu'il y a des plaisirs qu'on prend pour réels et qui ne le sont pas, et qu'un grand nombre d'autres, qui passent pour très vifs, sont confondus avec la douleur et avec des inter-

Digitized by Google

valles de répit au milieu des souffrances les plus cuisantes dans de certaines situations critiques de l'âme et du corps. » (Saisset, tome IV, p. 517, *Philèbe*, 51, A). Or, cette preuve qu'on nous annonce est bien significative.

Il faut juger du plaisir dans son paroxysme, et le plus grand plaisir est celui qui correspond au plus vif désir. Platon pousse tout de suite jusqu'aux exemples les plus décisifs. Aucune comparaison, pour la vivacité, entre les plaisirs de l'homme tempérant, toujours retenu par la maxime : Rien de trop, et les jouissances du débauché, qui se pâme et meurt à demi dans l'excès du plaisir, et pousse des cris extravagants. Aucune comparaison entre les plaisirs modérés qui accompagnent une activité saine, et ces furieuses jouissances que la démangeaison procure aux galeux, lorsqu'ils grattent leur ulcère : ils pâlissent, ils se tordent et bondissent au milieu des cris, haletants, stupides, ivres de volupté, disent-ils, à en mourir. Ces exemples sont choquants, dira-t-on ; mais la passion — colère, crainte, désir, amour, jalousie, envie — n'est, en somme, qu'une démangeaison de l'âme, et l'excès des satisfactions qu'elle procure a toute sa source aussi dans la rage du besoin qu'elle engendre. Le passionné n'est qu'un malade que son mal chatouille et qui l'aime, et que sa honteuse complaisance irrite contre sa propre santé (1). On aurait aimé que ces derniers exemples fussent suivis dans un plus grand détail ; mais les conclusions ne sont point équivoques. Tout plaisir qui naît d'un besoin n'est qu'illusion et fausse apparence. La condamnation de tout attachement, un ascétisme que nous retrouverons dans tous les systèmes, chez les Stoïciens, chez Spinoza, chez Kant, même chez Epicure et chez Stuart Mill, se manifestent ici pour la première fois comme une doctrine. Ce qui était impliqué dans les maximes de Socrate apparaît au jour. Une morale de renonciation au désir, à la passion, peut-être à la vie sensible, est rattachée à ce principe : que l'on trouve tout bien et toute vérité dans l'étude de soi-même, indépendamment des enseignements des choses.

Ce qui achève de donner à ce passage sa pleine signification, c'est le caractère de la philosophie à laquelle il semble que Platon emprunte ses arguments. C'est probablement la philosophie cynique, dont, sans doute, il n'acceptait pas les principes, mais dont il ne dédaignait pas, comme on le voit, les conclusions.

(1) 51 A.

Digitized by Google

Cette philosophie, tout incomplète et bornée, a cependant pour notre critique un intérêt de premier ordre, qui peut être déjà relevé dans ce passage, mais qui paraîtra mieux par la suite.

Antisthène le cynique s'empare du principe de Socrate : que nous ne connaissons rien, si ce n'est notre nescience ; mais, tandis que Socrate voulait faire de cette nescience la base d'une science nouvelle, consistant en inductions et définitions sur la morale, Antisthène maintient au principe son sens littéral et nie absolument la possibilité de rien savoir. Son argumentation est bien connue : elle a été souvent critiquée comme futile. Si nous ne connaissons des choses, pense-t-il, que les idées que nous en avons, nous ne connaissons donc pas les choses mêmes : par suite, lorsque nous prêtons un attribut à un sujet, nous nous contentons de définir le sujet, et notre proposition, nécessairement tautologique, ne peut jamais être ni vraie ni fausse. Il n'y a donc ni vérité, ni erreur, ni, par suite, aucune connaissance.

Il serait inutile de critiquer, en ce moment, une théorie dont tout cet ouvrage sera, d'une certaine manière, le commentaire. La doctrine d'Antisthène apparaît, suivant le point de vue, comme ridicule ou comme fort profonde. Lorsqu'elle énonce l'impossibilité de connaître par idées, elle a contre elle le langage, la science, toute la connaissance réelle, qui sont des faits. Mais, si elle exprime seulement que nous ne pouvons atteindre dans nos idées les choses mêmes, et que, contrairement à l'opinion de Platon, l'idée *pure* est un pur néant de connaissance, elle formule contre le platonisme une critique dont nous ne tarderons pas à saisir la pénétration. Elle nous fait soupçonner que le principe socratique, au moins comme il est interprété par Platon, est contraire à l'exercice même de la pensée, et qu'il a pour conséquence logique, non seulement la condamnation de la science des Physiciens, mais même celle de la science des choses sous toutes ses formes

Antisthène revient donc au pur Γνῶθι σεαυτόν, en donnant au précepte cette signification toute négative de condamner dans la volonté et dans la pensée la préoccupation des choses sensibles. Notre moi, que le précepte nous ordonne de connaître, se réduit à ce vide que nous réalisons en nous par le détachement à l'égard de toutes les fins sensibles. Toute vérité est donc morale et se ramène à la lutte contre les penchants sensibles en vue de nous libérer de la contrainte des choses et de nous posséder pleinement nous-mêmes.

Digitized by Google

Telle est la doctrine où Platon paraît chercher une alliée. Cette doctrine condamne toute la sensibilité, et elle la condamne en vertu du principe même où toute la philosophie de Platon est appuyée. Sans doute, ce principe est autrement interprété. Si, pour Antisthène, l'idée *pure* n'est rien, pour Platon, comme nous allons voir, elle va devenir l'essence des choses. Mais cette essence des choses sensibles n'en restera pas moins, pour Platon, étrangère au monde sensible, exclusive de sa réalité propre. Quand cette singularité nous sera révélée, nous comprendrons facilement que le platonisme puisse s'appuyer dans ses conclusions sur l'antisthénisme ; et nous apercevrons l'inutilité d'une recherche qui a pour objet de classer les actions suivant la valeur de leurs fins, quand le principe même de la classification condamne toutes les fins.

IV

N'anticipons pas sur l'exposition que Platon lui-même nous fait de sa pensée. Jusqu'ici, on nous a laissés admettre, malgré quelques réserves, que, s'il y a des plaisirs faux, il peut y avoir aussi des plaisirs vrais. Examinons les caractères des premiers, en vue de connaître, par opposition, ceux des seconds.

Les plaisirs faux du premier groupe sont des plaisirs *impurs* et que corrompt un mélange de peines.

Ceux du second groupe sont des plaisirs *relatifs*, et qui se modifient suivant le point de vue d'où on les regarde.

Ceux du troisième et du quatrième groupes sont des plaisirs *négatifs*, et qui naissent de l'absence de la douleur, soit qu'elle produise l'indifférence, soit qu'elle suscite, au contraire, une vive jouissance, par le contraste avec l'état auquel elle succède.

Les plaisirs vrais se définiront naturellement par les caractères contraires à ceux qui précèdent ; et c'est ce que Platon indique tout d'abord.

1° « Leur possession nous procure des sensations agréables et sans mélange de douleur » (51 B) : ils sont *purs*.

2° « Leur privation n'est ni sensible ni douloureuse » (ibid.), parce qu'ils ne correspondent à aucun désir : ils sont *positifs*.

3° Enfin, ils sont *absolus*, et non relatifs. C'est, du moins, ce qui est affirmé tout d'abord avec une grande énergie du premier

Digitized by Google

groupe de ces plaisirs, ceux des belles figures. « Je prétends que ces choses ne sont point belles relativement, comme d'autres, mais toujours belles, par nature, et en soi » (51 C).

Et ces caractères paraissent à Platon si essentiels qu'il les énonce à plusieurs reprises (51 D). Mais c'est au dernier qu'il semble particulièrement tenir. Un plaisir qui naîtrait d'un besoin serait tout infecté de cette utilité sensible qui corrompt les satisfactions passionnelles. Il prendrait à cette source impure les inquiétudes, la mobilité, la relativité. En somme, on ne conserve que les plaisirs qui naissent du seul exercice de la raison. Mais ces plaisirs existent-ils ? Platon le croit ; il l'affirme : λέγω. Passons sur l'affirmation, et examinons les plaisirs dont on nous parle.

Au premier rang, se trouvent les plaisirs que procurent les belles formes, à condition qu'on entende par là, non pas les formes vivantes et animées, mais les lignes droites et courbes, et, partant, tous les plans et solides faits à l'équerre ou au compas (51 C). Nous ne tarderons pas à comprendre cette esthétique austère, raisonnable, architecturale. Mais pourquoi les formes vivantes sont-elles exclues ? On l'explique facilement par le principe. Il faut un plaisir sans désir, et qui n'ait « aucun rapport avec celui des démangeaisons. » La beauté charnelle n'est point l'objet d'un amour sans désir ; l'admiration des corps vivants est trop proche parente du besoin physique. Platon la condamne dans le *Banquet*, dans le *Phèdre*, ailleurs encore.

A côté des belles formes, Platon place les belles couleurs, avec les mêmes restrictions que pour les figures.

Les beaux sons constituent le troisième groupe des plaisirs véritables ; et Platon entend par beaux « les sons qui sont coulants, clairs, qui rendent une mélodie une et pure. » Voilà les sons dont on « affirme qu'ils sont beaux, non relativement, mais par eux-mêmes » (51 D).

Ces expressions et toute la pensée de Platon sur la nature de la belle musique nous sont expliquées dans le III[e] livre de la *République*, qui nous révèlera, en même temps, la signification de cette esthétique tout entière. La musique, chez les anciens, n'est qu'un accompagnement du discours, et se modèle sur les paroles. Or il y a trois formes de discours qui puissent être mis en musique. Ou l'auteur parle en son nom, comme dans la poésie lyrique; ou il fait parler les autres hommes, comme l'auteur dramatique ; ou il emprunte, tour à tour, l'un et l'autre genre, tantôt parlant lui-même, ou imitant les discours d'autrui, comme Ho-

Digitized by Google

mère et tous les poètes épiques. L'imitation, en principe, est détestable, parce qu'elle suppose quelque sympathie pour ce qu'on imite, et que la sympathie prépare à la ressemblance. On ne rend bien que les sentiments qu'on éprouve, et, ainsi, l'on ne peut vouloir imiter toutes choses sans consentir à la contagion de toutes les folies et de tous les vices. Le genre imitatif est brillant, varié, d'un charme infini pour les enfants, les jeunes gens et le peuple. Les poètes qui en sont capables sont des hommes divins et merveilleux : mais ils sont dangereux pour les mœurs publiques. On les ramènera jusqu'aux frontières, chargés d'honmages, la tête couverte de parfums et de bandelettes, et l'on ne gardera que les conteurs simples, dont la poésie est unie, le rythme réglé et monotone, mais dont l'art respire la vérité et ne prend point dans la corruption de leurs auditeurs le principe de son action et de son charme.

La vraie musique est celle qui convient à cette poésie. C'est une mélodie simple, qui bannit la multiplicité des instruments et se caractérise par la sobriété de ses effets et le nombre restreint de ses modulations et de ses accords. Pas plus que le récit qu'elle accompagne, elle ne se propose d'imiter la colère, l'amour, l'orgueil, les plaintes des femmes, les querelles des esclaves, les passions viles des gens du peuple ; encore moins les bruits de la nature et les cris des animaux, le hennissement des chevaux, le mugissement des taureaux, le gazouillement des oiseaux, la rumeur des fleuves et de la mer, le sifflement des vents, le grondement du tonnerre, le crépitement de la grêle, le crissement des roues et des essieux. Elle rejette donc tous les instruments de cette imitation malsaine. Elle ne garde, pour la ville, que la lyre et le luth, et, pour les champs, que le pipeau. Encore leur impose-t-elle des rythmes réglés. Elle bannit les mesures qui expriment la bassesse, l'insolence, la fureur et les autres vices. Elle ne conserve que celles qui traduisent la bonté de l'âme. C'est ainsi qu'elle atteint la véritable beauté : car la beauté du rythme tient à celle du discours, et celle du discours à l'élévation et à la noblesse des sentiments.

Voilà donc cette mélodie « une et pure », ces sons « clairs et coulants », en qui Platon reconnaît la jouissance musicale parfaite et sans mélange. Toute autre forme du plaisir musical participe de la corruption des sens. Des craintes et des espérances, des désirs, des inquiétudes s'élèvent dans l'âme de l'auditeur avec les sons puisés à une source troublée. L'artiste le plus haut rejette les jouissances les plus variées et les plus profondes,

Digitized by Google

que donne un art corrompu et sans choix. Il préfère des satisfactions sobres, où le plaisir esthétique est condensé comme dans son essence.

Cette définition du plaisir musical vrai nous éclaircit, disons-nous, par contre-coup, celle des autres plaisirs. Dans le même passage de la *République*, Platon indique, en effet, que les maximes qui règlent la poésie et la musique doivent s'appliquer à tous les arts et servir à leur épuration. Ni en architecture, ni en peinture, ni en quelque art que ce soit, il n'admet une œuvre qui ne réunisse la grâce, la correction, la proportion et la noblesse, et qui n'ait les lignes ou les couleurs capables de provoquer le goût de ces qualités dans les âmes. C'est une belle page que celle où Platon nous montre les jeunes gens de sa cité, spectateurs assidus de ces grands spectacles que l'art pur dispose autour d'eux, s'éveillant au bien par les yeux et par les oreilles, et croissant dans la vertu par la contemplation de la beauté. L'esthétique contenue dans cette doctrine renferme peut-être le meilleur de celle que Kant popularisa pour nos races savantes dans des formules moins harmonieuses. Nous n'en voulons retenir que ce qui concerne la théorie de la conduite : le premier plaisir vrai, c'est le plaisir *esthétique* parfait ; et il se caractérise par ce trait : qu'il n'a point de fin hors de lui-même : en cela, il est *positif, absolu, sans mélange ;* en cela, il se distingue de tous les plaisirs purement sensibles. Aux couleurs, aux formes et aux sons, il faut joindre, du reste, les odeurs, qui ferment ici le cercle des sensations d'art, dans une pensée de juste conséquence qu'aurait approuvée notre Baudelaire. Elles ont quelque chose de « moins divin », à la vérité — sans doute, parce qu'elles participent davantage à la vie sensible. — Mais on doit appeler purs tous les plaisirs sans douleur, par quelque sens qu'on les obtienne ; et celui des odeurs, qui naît sans besoin, qui meurt sans regrets, rentre dans cette catégorie au même titre que les trois autres.

Mais, si les plaisirs de l'art, qui nous viennent malgré tout par les sens, possèdent quelquefois cette pureté éminente et ce caractère de désintéressement parfait, combien cela sera-t-il plus vrai des plaisirs qui s'attacheront à la seule recherche de la vraie science et de la parfaite vérité, qui nous seront bientôt définies ! Les plaisirs du savoir, voilà donc le second groupe de plaisirs vrais.

Digitized by Google

V

Cependant, au sujet de la pureté de ces derniers plaisirs, Platon lui-même aperçoit des objections qu'il ne s'est point faites au sujet des premiers : mais rien ne nous empêche de les appliquer aux uns et aux autres. L'acquisition de la science, dit-il, a peut-être sa source dans une activité stimulée par certains besoins. Ce n'est, du reste, qu'un soupçon, qu'exprime à peine la forme dubitative d'une phrase. Platon répond qu'il ne lui semble pas « qu'il y ait un besoin de connaître, ou que, *en tout cas*, ce besoin puisse jamais donner naissance à une souffrance » (1). C'est là, semble-t-il, à ses yeux, une vérité de fait ; un fait se constate et ne se démontre pas. Cependant, si l'on accorde qu'il peut y avoir des désirs sans souffrance — ce que le texte laisse, à vrai dire, un peu incertain — toute la question des passions est remise en discussion : car elles n'étaient impures que parce qu'elles naissaient d'un besoin.

Platon se fait encore l'objection suivante : on pourrait faire remarquer que la perte du souvenir des connaissances acquises est douloureuse ; ce serait une autre manière de prouver qu'elles naissent d'un besoin : le besoin reparaît avec la douleur, si l'on éloigne la satisfaction qui l'apaise.

La réponse de Platon est fort ingénieuse. Ce n'est pas la disparition même du souvenir, dit-il, qui, dans ce cas, cause une douleur : c'est l'idée que nous sommes privés d'une connaissance qui nous était utile. La souffrance n'est pas déterminée par une privation positivement consciente ; elle naît de la réflexion. Or il ne s'agit ici que des affections naturelles et indépendantes de toute réflexion (52 A et B).

La réponse porte évidemment sur tout l'ensemble des plaisirs purs ; car, qui ne peut souffrir par réflexion de la privation d'une jouissance d'art ? Or, est-elle plus décisive que la précédente ? Il n'y a point de privation qui ne puisse s'accompagner d'une double douleur : une douleur toute spontanée et irréfléchie, qui n'est que le sentiment de la lacune qui se produit en nous par la perte d'un bien ; et une douleur médiate et plus tardive, avec la conscience des maux et des souffrances dont cette pri-

---

(1) 52 A : « Ἔτι δὴ τοίνυν τούτοις προσθῶμεν τὰς περὶ τὰ μαθήματα ἡδονάς, εἰ ἄρα δοκοῦσιν ἡμῖν αὗται πεινας μὲν μὴ ἔχειν τοῦ μανθάνειν μηδὲ διὰ μαθημάτων πείνην ἀλγηδόνας ἐξ ἀρχῆς γεγομένας.

Digitized by Google

vation nous menace. La première n'est pas plus étrangère aux privations d'ordre intellectuel ou esthétique que la seconde aux privations d'ordre sensible ; et c'est une même souffrance sentie tour à tour par l'un et l'autre côté de notre double nature.

Nous n'insistons pas sur ces objections. Elles ont été choisies par Platon même, et, à vrai dire, nous craignons que, en définitive, elles ne reposent sur une équivoque favorable à sa thèse. On ne peut soutenir contre Platon que la science pure a son origine dans des besoins sans admettre la possibilité d'une science pure. Or, s'il existait une science pure, il semble qu'elle dût être désintéressée en quelque sorte par définition. La question est donc seulement de savoir s'il existe une science pure. Nous verrons bientôt que la science pure, comme Platon la définit, est la négation même de toute connaissance humaine. S'il en est ainsi, il est manifeste qu'il n'y a pas de plaisir humain correspondant à cette science.

Quant à la conception du plaisir esthétique pur, elle trouve peut-être son apparence dans une équivoque plus subtile encore. On ne songe pas ici à s'inscrire en faux contre le principe même d'une thèse qui met le désintéressement à la base du sentiment esthétique. L'art est une forme de jeu, et le jeu est une imitation désintéressée d'actes utiles. Mais, si ce désintéressement existait, aux yeux de Platon, dans toutes les formes esthétiques de l'imitation, on ne comprendrait plus que, pour l'atteindre, il se crût obligé de les écarter et condamner d'abord presque toutes. Si l'on veut bien aller jusqu'au principe de ces exclusions, on y découvrira l'idée que voici : l'art n'est pas l'imitation désintéressée de besoins ou d'actions pratiques : c'est l'imitation désintéressée de besoins ou d'actions désintéressés. Mais nous avons dit que ces besoins et ces actions n'existaient pas. Ainsi s'explique que la doctrine, si abondante et précise sur les formes d'art qu'elle condamne, soit si sommaire et vague sur celles qu'elle accepte. On peut défier un artiste de produire une œuvre quelconque hors des sujets qui lui sont ici interdits.

La vérité est que cette thèse de l'art pur repose sur la même inconséquence qui nous sera bientôt révélée dans la thèse de la science pure. Le désintéressement est une *œuvre* au même titre que la détermination. Comme on ne peut déterminer que l'indéterminé, on ne peut *désintéresser* que ce qui a une fin pratique. Le plaisir désintéressé de l'art suppose l'inquiétude intéressée de l'action. On détruit donc la matière de l'art en rejetant les besoins pratiques, comme on détruit la matière de la science en

Digitized by Google

niant l'indétermination des choses. Et c'est ainsi que l'art pur et la science pure ne sont que concepts tout négatifs qui condamnent toute science et tout art humain en condamnant toutes les formes de réalité et d'action.

Mais n'est-ce pas, en somme, le but intentionnel de la doctrine que de condamner l'art humain et la science humaine ? La pensée générale de Platon dans ce développement est en définitive assez claire. C'est cette pensée qu'il n'y a de plaisir véritable qu'en dehors du besoin sensible et dans l'exercice absolument désintéressé de l'activité. Cette activité désintéressée, il croit en apercevoir le type dans certains plaisirs de l'art et de la science. Mais il s'agit d'un art spécial, et (nous le verrons bientôt) d'une science plus spéciale encore. Et les plaisirs qu'on rapporte à l'art et à la science sont moins ceux qu'ils donnent que ceux qu'ils devraient donner, pour que quelque chose au monde justifiât la définition du plaisir pur. Il est évident, du reste, que, si quelque intérêt se mêle encore à la joie de l'admiration ou de la recherche spéculative, même sous leurs formes ordinaires, ce n'est plus cet intérêt grossier, qui réside dans la satisfaction des appétits, mais un intérêt déjà idéal, même au sens humain du terme, dont la recherche constituera toujours un genre de vie supérieur. Or, il faut se rappeler que Platon ne cherche pas ici dans la réalité l'idéal de l'activité le plus haut qu'il conçoive ; il nous a laissé entendre à plusieurs reprises qu'il considère l'état d'indifférence contemplative, que notre matérialité nous empêche d'atteindre ici-bas, comme la véritable destination de notre nature et le seul bien absolument pur. S'il faut donc faire à la faiblesse de l'homme la concession de lui laisser cette misère du plaisir, sans laquelle il ne peut vivre, on l'épurera, du moins, de toute utilité grossière, de telle sorte qu'il y puisse retrouver comme une indication et un symbole de sa destination suprême. Cependant, un tel idéal du bien, corrompu par un mélange de malice sensible, ne donnera jamais à la raison une satisfaction complète. On en parlera comme Socrate parlait de la tempérance et de l'amitié. C'est l'idéal humain ; ce n'est pas l'idéal tout court : le *Phédon* nous le dira sans ambages. On comprend que, dans cette pensée, l'auteur n'ait pas toujours discuté avec une absolue rigueur les objections qui touchent à la pureté et à la perfection d'un bien secondaire. L'essentiel est qu'il soit fort distinct du bien purement sensible, et qu'il puisse servir au bien le plus haut de convenable symbole.

Digitized by Google

Cela nous conduit à une remarque générale sur le développement du dialogue.

VI

Une thèse comme celle de Platon ne peut se soutenir évidemment sans quelque équivoque. Le principe général est que le bien à poursuivre est le plus vrai bien : or la vérité est générale, et toute volonté est particulière ; nulle volonté ne peut donc être bonne. Platon en a le secret sentiment : dès le début du dialogue, nous apprenons que la définition du bien ne convient, ni au plaisir, ni même à l'intelligence humaine, mais à une forme d'existence intellective qui dépasse l'humanité (p. 17). La discussion s'engage néanmoins sur le plaisir humain et l'intelligence humaine. N'est-il pas logique que ce plaisir et cette intelligence soient successivement exclus de la perfection que l'on cherche, et seulement tolérés, lorsqu'ils en approchent davantage ? Le principe de la discussion, en effet, ne se laisse nullement oublier. Nous entrons dans l'étude du plaisir, et on nous déclare dès l'abord (p. 20) que toute existence sensible est une forme d'existence inférieure. Une objection de Protarque (p. 21) offre, il est vrai, à la sensibilité le moyen de se relever, menace même tout le principe de la discussion : le bien (l'agréable) et le vrai sont peut-être irréductibles ; la sensibilité a peut-être le droit de choisir ses fins pour des raisons qui ne sont point vérités. Mais quoi ! c'est le bien vrai que l'on cherche, et tout le socratisme perd son sens, si le bien ne peut être connu comme une vérité. Une lueur révèle donc à l'auteur l'absurdité de sa tentative, et que la vérité n'est point une fin de la volonté. Mais on est embarqué : on cherche la vérité de l'action, et il faut donc trouver un bien humain qui, au moins, *ressemble* à une vérité. Suivons jusqu'au bout les déductions de l'auteur, et nous verrons combien ses conclusions, établies sur un principe qu'il n'avoue pas, sont indépendantes dans sa pensée de toute vérification empirique.

De tout ce qu'on a dit des plaisirs purs et des plaisirs mélangés, on peut conclure, en les comparant, que les premiers sont mesurés, les seconds désordonnés et sans mesure ; les premiers, constants, réglés, harmonieux, tous les caractères qui constituent la catégorie du fini, de l'achevé, laquelle exclut la variation, le plus et le moins ; les seconds, variables, avec des hauts et des

Digitized by Google

bas, comme les besoins qu'ils traduisent, et de la catégorie contraire de l'indéterminé, de l'inachevé, de ce qui n'est pas complètement réel ; enfin, et ce caractère est à peine différent de ceux qui précèdent, les premiers sont vrais et les seconds faux, quoique ces derniers soient plus intenses : mais un peu de blanc sans mélange n'est-il pas plus vraiment blanc que beaucoup de blanc mélangé ? Et de même un peu de plaisir pur est plus vrai que beaucoup de plaisir impur (1). — Sous ces termes nouveaux il nous est facile de retrouver le vocabulaire employé précédemment pour caractériser les deux groupes de plaisirs. La mesure, la détermination, la vérité, tout cela désigne, sous une autre forme, la *rationalité*, le vrai et décisif caractère où nous pourrons toujours reconnaître les plaisirs que Platon estime. Mais ce que nous voulons relever, c'est la conclusion suivante : « Cette comparaison » (avec la couleur blanche) « suffit à nous faire comprendre que tout plaisir dégagé de douleur, quoique faible et sans intensité, est plus *agréable* (ἡδίων), plus vrai, plus beau qu'un qu'un autre, fût-il plus vif et plus intense » (53, B et C).

Plus agréable ! Mais on n'a point traité la question ! On l'a même écartée, réservée pour une discussion spéciale. On a semblé momentanément admettre qu'il n'existe aucun rapport entre la « vérité » ou rationalité d'un plaisir, et sa valeur de plaisir, sa qualité affective. Etre agréable est une qualité, être vrai ou pur en est une autre. Deux problèmes que l'on était forcé de considérer comme distincts, lorsqu'on les examinait avec attention, sont ici à nouveau complètement confondus. Platon profite habilement, au bénéfice de sa thèse générale, d'un entraînement familier du langage. On fera facilement accorder qu'un plaisir « plus vrai », « plus beau » et « plus pur » soit aussi nécessairement « plus agréable » : une association de termes familière à l'oreille, justifiée par tant d'exemples, et qui n'a, bien entendu, dans le langage courant, aucun caractère métaphysique, s'impose aisément à un contradicteur distrait. Mais le nôtre est distrait au point de s'oublier lui-même : car c'est lui qui contestait peu de temps auparavant la légitimité d'une telle assimilation. C'est ainsi que Protarque, par sa faute, perd sa cause et celle de Philèbe ; mais il n'est pas au bout des concessions qui lui seront imposées.

(1) 52 B et C. Nous avons un peu étendu le texte pour en expliquer les termes.

Digitized by Google

Cette première partie du dialogue se termine, en effet, par une critique générale du plaisir, et nous allons voir que tous en sont touchés, les plaisirs intellectuels comme les autres.

VII

Nous avons ouï dire, dit Platon, — il s'agit encore peut-être des Cyniques ; mais les Cyrénaïques ont soutenu la même thèse, et il n'est pas impossible aussi que Platon leur emprunte le principe qui les condamne — que le plaisir est un perpétuel devenir, qu'il n'a absolument aucune réalité positive. Nous devons de la reconnaissance aux inventeurs de cette thèse (53 C).

Tout ce qui existe, existe en soi ou en vue d'autre chose. Or est-ce ce qui *devient* qui tend à ce qui *est*, ou ce qui est qui tend à ce qui devient ? La fin de la construction, c'est le vaisseau, et non la fin du vaisseau, la construction. Ingrédients, éléments, matériaux, n'ont d'autre fin que d'entrer dans la composition des œuvres en voie de se faire ; mais tout ce qui est en voie de se faire a pour fin, à son tour, une existence positive, et l'ensemble de ce qui devient, l'ensemble de ce qui est (53 E à 54 C).

S'il en est ainsi, et que le plaisir soit un devenir, il faut donc nécessairement qu'il ait sa fin hors de lui-même. Mais c'est la fin qui est le bien, et non le moyen. Et, par conséquent, le plaisir ne peut-être un bien (54 C et D).

Voilà le grand mot prononcé, et cette critique nous fait pénétrer jusqu'au fond des raisons qui inspirent tous les jugements de Platon sur le plaisir ; elle nous explique toutes les autres. Le but du désir, d'où vient le plaisir, c'est de se supprimer lui-même. Il sert à autre chose, comme le bois et les instruments à la construction des vaisseaux : de même, avec le désir, qui est instabilité et fièvre, nous construisons, nous cherchons obscurément à construire le véritable palais de l'âme, l'asile de l'indifférence et du repos. C'était bien là, en tous cas, comme on a dû l'apercevoir, l'idée fondamentale de la morale cynique. Antisthène plaçait le bien dans la tension de la volonté, dans l'effort. Et ce qu'il désignait ainsi, ce n'était point cet exercice de l'activité que le besoin détermine, mais, au contraire, le raidissement de la volonté contre les appétitions de la nature, la possession de soi-même contre les entraînements des faux plaisirs qui naissent de l'atta-

Digitized by Google

chement aux choses changeantes. Cette doctrine considérait la sensibilité en nous comme une sorte de folie permanente, constitutive, dont les plaisirs sont les accès. « Plutôt être fou que jouir ! » Avec quelle énergie, par quels procédés d'ascétisme sans mesure les Cyniques cherchaient à détourner d'eux les suggestions de cette démence, la tradition en est devenue populaire. Platon condamnait ces formes grossières : il voulait que l'on apportât, dans la pratique de l'abstinence, les manières d'un honnête homme. De là, ailleurs, tant d'attaques contre les Cyniques, et spécialement la grande diatribe de la *République*.

Mais le principe, nous l'avons dit, leur était commun. Ce qui change n'existe qu'à demi, et la sensibilité n'est qu'une forme équivoque et fantastique d'existence. Flux d'apparences, réalité contradictoire, qui va et vient, est ceci et cela, cherche à créer un plaisir sans corps qu'elle détruit aussitôt, nul ne peut asseoir sur elle une activité sérieuse et réglée. Le sage la repousse comme une duperie, avec tous les plaisirs qu'elle engendre. Tous : et voyez : dans l'entraînement de la déduction, les plaisirs « purs » eux-mêmes sont sacrifiés. On raisonne comme si la jouissance tout entière participait à cette incohérence, à cette fantasmagorie du devenir. On parle de la folie qu'il y aurait « à se complaire dans un passage », à vouloir le besoin pour avoir le plaisir, une vaine apparence dont c'est la condition de disparaître aussitôt (55 A). Et ce qu'on oppose à ce désordre, à cette vanité, ce ne sont point les plaisirs de l'art ou de la science : c'est l'état supérieur, le seul parfait, le seul libre, obsession constante de la pensée de Platon, « exempt de volupté et de douleur et où l'on peut avoir en partage la pure sagesse » (ibid). Troisième allusion à cet idéal d'indifférence contemplative où tout pend — et bien significative à cette place ! C'est le dernier mot sur la nature du plaisir, la conclusion de la partie la plus importante du dialogue. C'est donc aussi, sans doute, la vraie et dernière conséquence où doit conduire le principe de toute cette morale. Cette conséquence était déjà indiquée dans Socrate. Nous l'avons retrouvée partout dans le *Philèbe*. Le *Phédon* nous la présentera sous une forme bien plus expresse.

Digitized by Google

III

LA SCIENCE IDÉALE

I

La seconde partie du *Philèbe*, qui concerne l'intelligence, nous est, à ce dialogue, la transition la plus naturelle. Le *Phédon* est un grand éloge de la vie intellectuelle libérée, de l'existence du pur esprit. La fin du *Philèbe* détermine cette vie comme un des deux éléments du bonheur terrestre. On cherche ce que c'est que vraiment connaître, comme on cherchait précédemment ce que c'est que vraiment jouir. Il s'agit de trouver une science pure et qui ne renferme aucune nescience, une vérité pure et qui ne renferme aucune erreur. Ici, Platon innove plus complètement, et entre dans son domaine propre. Qu'une telle science, qu'une telle vérité existent, qu'elles soient même concevables, c'est ce qu'on ne met, du reste, pas plus en doute que l'existence et la possibilité d'un bien sans mélange. On sacrifierait plutôt la vie tout entière et tous les faits. L'idéal peut, semble-t-il, se réaliser hors du réel, si le réel n'en offre aucune image. L'objection de Protarque menacerait, à vrai dire, d'enlever même cette ressource au système : mais elle est à peine comprise par l'auteur même. C'est ce qui fait qu'une telle théorie ne s'estime jamais vaincue. Contre tout ce qu'on connaît, il lui reste ce qu'on ignore ; et, si tout ce qu'on connaît est relatif, imparfait, fragile, elle en tire seulement parti pour le dédaigner : c'est ainsi qu'elle triomphe de ses propres défaites.

Toute l'activité humaine était méprisée, parce qu'elle pendait à des fins temporaires, périssables, incomplètes ; on en réservait seulement quelques formes, en qui l'on croyait retrouver une certaine image d'une activité parfaite qui ne peut être atteinte dans cette vie. Toute la connaissance humaine sera méprisée, parce qu'elle n'atteint que le relatif et le changeant. La connaissance parfaite, celle de l'absolu et de l'immuable, que ne perçoivent pas les sens, ne peut être véritablement atteinte en cette vie, et demeure, en somme, pour notre intelligence, toute verbale. Platon nous le fait partout entendre. La réalité vérita-

Digitized by Google

ble des choses réside, pour lui, dans leur idée supra-sensible. Le cheval est périssable, mais l'idée du cheval est éternelle : non pas l'idée de nos cerveaux, mais une Idée vivante, divinement vivante, qui se reflète pâlement dans nos cerveaux, mais qui existe lumineusement en dehors d'eux, soit comme substance distincte, ou, peut-être, comme une face de la pensée de Dieu. Or, cette Idée-réalité, à proprement parler, nous ne l'atteignons pas : nous en concevons l'existence à propos des choses sensible. C'est une approximation de la vraie connaissance, qui consisterait dans une possession, un contact direct de la chose connue. C'en est le signe et l'anticipation, la promesse ; c'en est aussi le souvenir. C'est un symbole plein de choses qui nous furent connues, qu'obscurcissent les ombres de la matière, et qui s'éclaireront à nouveau après l'existence mortelle. En somme, ce que l'on sait de mieux, mais non pas la science véritable. Le vé-r'table n'est point donné à l'homme : il le poursuit dans la connaissance, comme il le poursuit dans l'action, et il ne l'atteint des deux façons que sous un symbole assez vide : dans la connaissance, c'est un mot, mais un mot qu'il remplit de son espérance. Le progrès consiste à se détacher le plus possible du sensible : au terme de cet effort, l'action ne garde plus de mobile ni la pensée de matière ; mais le travail même d'anéantissement auquel on s'applique se justifie comme la vraie méthode d'acheminement à une vie parfaite.

II

Au plus haut sommet, se trouve donc la science des mots, et c'est la plus vide et la plus abstraite qui est la plus riche et la plus réelle. Nous savons déjà, à vrai dire, en quoi cette science consiste essentiellement. Socrate a voulu faire une *science* morale ; il nous a défini le bien (une définition que Platon a reprise). Et il applique partout, avons-nous dit, le principe d'une théorie de la connaissance qu'il ne formule nulle part nettement. La science parfaite est ici, comme chez Socrate, la science de la conséquence. Il s'agit essentiellement de connaître les idées que nous avons des choses et de ne jamais les appliquer à faux sens. Ainsi, le bien, c'est ce qui exclut le mal : la conséquence est qu'à peine existe-t-il au monde une chose que l'on puisse appeler bonne.

Mais Platon transforme en théorie de l'existence ce qui n'é-

Digitized by Google

tait, semble-t-il, chez Socrate, qu'un procédé de définition, qu'il appliquait aux choses morales. Ce monde est la région des contradictoires : il n'est rien qui ne soit bon et mauvais, à la fois ou tour à tour ; la condition de chaque chose, c'est d'être ou de devenir son propre contraire. C'est donc une *nécessité de nature*, que l'on ne puisse attribuer aux choses une qualité quelconque. Or, cela n'est pas vrai seulement du bien et du mal, mais de toute propriété et de toute idée. Un objet est égal à un autre objet et inégal à un troisième (*Phédon*). L'idée d'égalité ne pourra donc jamais s'appliquer exactement à aucun objet : car l'égalité exclut l'inégalité dans la pensée, tandis qu'elle la suppose dans la réalité sensible. Faites le même travail sur chaque idée, chaque mot, chaque propriété. Rien n'est grand, rien n'est beau, rien n'est blanc, rien n'est aimable, rien n'est rien. Il n'y a que l'amabilité qui soit aimable et que la blancheur qui soit blanche : et ni l'amabilité, ni la blancheur ne sont dans les choses sensibles. Mais ce qui n'est rien et ne possède aucune propriété n'est pas. Les choses n'existent que dans la mesure où nous pouvons leur prêter passagèrement des qualités qui ne leur appartiennent point en propre. Elles n'existent que par leur participation aux idées. Connaître les idées, c'est donc tout connaître. Les idées sont les choses, les réalités ; et la plénitude de leur existence tient justement au néant de leur signification concrète. Voilà ce que Platon ajoute à Socrate : telle est la théorie des Idées et la plus pure substance du platonisme.

La véritable connaissance est donc la connaisssance du sens des mots, lesquels possèdent cette propriété merveilleuse de signifier la réalité véritable et de ne signifier aucune réalité connue : de sorte que la connaissance de la vérité est une même chose avec la négation de l'existence sensible. Ce qui consacre, justement, cette science, c'est qu'elle n'atteint que l'absolu. Définir le bien : « ce qui exclut le mal », après en avoir retranché successivement toute bonté représentable : tempérance, sagesse, amitié, courage, santé, beauté, ce n'était évidemment rien dire de précis, mais c'était dire quelque chose de parfaitement sûr, et voilà l'essentiel. La vraie science, la *dialectique*, se propose d'atteindre « ce qui est, ce dont c'est la nature d'être et de demeurer éternellement identique à soi-même » (58 A, *Philèbe*). Or il n'y a que l'idée, renfermée dans le mot, qui soit, par nature, ce qu'elle est et ne puisse jamais devenir son contraire. Voilà la connaissance qu'il nous faut. Quand nous voudrons atteindre la nature d'une chose, nous la rapporterons à son idée :

Digitized by Google

une chose est belle, parce qu'elle participe de la beauté, et blanche, parce qu'elle participe de la blancheur. Nous ferons, pour chaque chose, le travail de classification des idées qu'elle nous donne, c'est-à-dire l'analyse exacte du mot qui la désigne. Ne cherchons point ailleurs : quand nous avons épuisé l'énumération des idées d'une chose, nous en avons atteint la réalité totale. C'est cela que l'on appelle la *science véritable* : la définition des mots.

III

A la rigueur, il n'en existe point d'autre. Toute vérité est dans l'idée, et il n'y a point de science des choses, parce qu'il n'y a point d'idée ou de détermination qui convienne absolument aux choses. Mais n'est-ce point condamner toute science et la mathématique même ? On prend un détour. Il en est du vrai comme du bien. A l'extrême rigueur, rien n'est bien, rien ne répond à la définition du bien. La tempérance est, cependant, suivant Socrate, meilleure que l'intempérance, et le plaisir désintéressé est, suivant Platon, meilleur que le plaisir sensible. De même, tout est indéterminé, et, en ce sens, irréel : mais ce qui se compte et se mesure peut passer pour moins indéterminé et plus réel que le reste. En dehors de la pure définition, qui ne concerne que les idées, il peut donc y avoir une science des choses comme calculables et mesurables. Ce sont les mathématiques, qui n'atteignent point la réalité, mais qui en atteignent la plus haute image (*Philèbe*, 57).

Cette concession est bien digne d'attention. A la fois théorique et pratique, elle nous révèle le procédé qui a sauvé, dans ce système, l'existence même de la science et de la morale, que le verbalisme dialectique menaçait d'un véritable anéantissement. Si le bien exclut le mal, il n'y a rien de bon. Si la réalité vraie exclut l'apparence sensible, il n'y a rien de réel. Toute action est condamnée, toute recherche spéculative illusoire. L'une et l'autre ne peuvent avoir d'objet que dans un autre monde. Cessez d'agir, renoncez à connaître. Anéantissez-vous.

C'est bien ce que l'on dit quelquefois, dans des moments de grande franchise. Le *Phédon* nous offrira un assez bel exemple de cette conséquence intransigeante. Mais, dans la pratique, il faut en rabattre. On a bien vite épuisé toutes les ressources de cette attitude dédaigneuse. Elle épouvante la nature. Elle rétrécit

Digitized by Google

trop la surface de la vie, qui ne peut se mouvoir dans la pure négation. De là les accommodements avec la nature sensible, par où l'on arrive à restituer au monde une valeur à la fois théorique et pratique.

Le procédé de ces concessions est uniforme : pour s'éviter le reproche de contradiction, on s'efforce de diminuer le plus possible la distance entre le monde des idées et la part des choses réelles que l'on sélectionne ; et l'on cherche, d'autre part, à creuser un abîme entre cette part des choses et le reste du monde sensible. C'est ainsi que tout l'effort de la démonstration, dans la théorie du plaisir, tendait à présenter les jouissances d'un certain art et d'une certaine science comme entièrement désintéressées, et l'on exagérait, au contraire, jusqu'à l'invraisemblance le caractère besogneux des autres plaisirs, rapportés pêle-mêle à la pathologie de l'âme. C'est donc de la même manière que les sciences sont partagées en deux groupes ; et c'est ainsi que l'on aboutit à cette fameuse intronisation des mathématiques, radicalement distinguées des sciences de la nature, qui a une telle importance pour l'histoire de la spéculation, qui a retardé de deux mille ans toutes les recherches en vue de l'utilisation des choses, et qui a créé sur la nature de la science un préjugé qui n'est pas encore détruit.

L'erreur de Platon n'est pas d'avoir considéré la mathématique comme l'idéal de toute science. (Cette idée est aussi celle de Descartes, et, en somme, de tous les modernes). C'est d'avoir à peu près confondu, en théorie, la mathématique et la dialectique, si bien qu'il semblait que la science, lorsqu'elle est rigoureuse, atteignît une réalité plus vraie que la réalité sensible. Nous suivrons dans l'histoire les conséquences de cette conception. Elles sont encore plus importantes pour la pratique que pour la spéculation, car elles justifient un déterminisme qui rend toute morale impossible. Or ce déterminisme, qui, la plupart du temps, ne soupçonne pas sa parenté avec une idéologie décriée, est la métaphysique dont la science la plus positive traînera l'héritage avec elle jusqu'à notre époque. Et il s'en suivra une confusion permanente du *réel* et du *vrai*, des conditions de la pratique et des conditions de la connaissance, qui devra faire juger l'action même absurde et condamner à l'insuccès toute tentative pour lui donner une règle.

Le *Philèbe* ne traite la question que fort sommairement ; et il est clair que Platon se repose sur d'autres ouvrages du soin d'établir sa pensée. Mais les formules que nous trouvons

Digitized by Google

dans ce dialogue nous présentent un excellent raccourci de la doctrine du *Phédon* et de la *République*. La science de la nature y est assez pertinemment caractérisée comme une recherche des effets et des causes (59 A). Or, dans cette recherche, on n'arrivera jamais, suivant Platon, qu'à des « conjectures » (ibid.), à des hypothèses, et cela, pour une raison bien simple : c'est que la nature est un perpétuel devenir. Le physicien qui cherche, à la manière des Thalès et des Empédocle, « comment l'univers a été produit, quels sont les effets et les causes de ce qui s'y passe », s'occupe, par hypothèse, de phénomènes mobiles et changeants. Il étudie « ce qui se fait, ce qui s'est fait, ce qui se fera ». Il étudie donc « ce qui n'a jamais existé, ni n'existe, ni n'existera d'une manière stable » (ibid). « Comment aurions-nous des connaissances solides sur des objets qui n'ont aucune consistance » (ibid) ? Quel serait, par exemple, pourrions- nous dire, le but de la physique ? De chercher les causes du son ? Mais les *choses* ne sont point sonores. Ce qui fait qu'une chose paraît sonore, c'est la sonorité, dont elle ne participe jamais qu'accidentellement.

Cependant, les accidents eux-mêmes ont des rythmes, des uniformités observables, et, à défaut d'absolue certitude, nous pouvons acquérir une grande probabilité sur leurs modes éventuels d'existence. Ce qui nous importe, ce n'est pas de connaître [illegible] *choses*, c'est de connaître leurs *phénomènes*, ces qualités, sonorité, élasticité, lumière, qui flottent sur plusieurs et qui n'appartiennent à titre définitif à aucune. Il y a une physique du son, mais non pas des choses sonores, et la nature des choses en général nous est fort indifférente, dès qu'elle ne se manifeste pas sous des apparences réglées. Platon ne se plaçait pas, au moins ordinairement, à ce point de vue pratique. Ce qui le frappait, c'était l'impossibilité d'une science purement théorique des *choses*, du *détail*. Tout va et vient peut-être sans but. Nous pouvons, à la rigueur, faire des *hypothèses* pratiques sur la manière dont les apparences se comporteront *dans un cas donné*, mais, comme un objet n'est pas astreint à revêtir une série déterminée d'apparences, il nous est impossible de connaître d'avance les formes qui constitueront les moments de sa mobile histoire. Voilà la constatation qui entraîne tout. Auprès de cette radicale irrationalité de la nature, on fait bon marché des retours particuliers d'apparences ; la régularité et l'importance [illegible] s'en révèleraient, du reste, qu'à un examen de détail que l'on a omis de faire.

Digitized by Google

La théorie qui rejette ici l'indéterminé du domaine de la science pure nous occupera souvent dans ce travail, puisqu'elle est, comme nous l'avons dit, de tous les temps ; et la science changera de méthode sans cesser de se justifier dans un principe qui la condamne. Nous retrouverons d'abord cette théorie dans le *Phédon*, et, comme elle y sera présentée sous une forme infiniment plus complète, il nous a paru bon de retarder jusqu'à l'étude prochaine de ce dialogue les explications et les commentaires qu'elle comporte. Nous entrerons alors dans la part métaphysique du système moral. Le *Philèbe* ne nous fait sortir qu'en passant de la morale pure.

IV

LA VIE IDÉALE

Voilà donc la hiérarchie des choses vraies constituée comme celle des choses bonnes. Au plus haut degré de la vérité est l'Idée, que nous ne pouvons connaître et que nous parvenons seulement à nommer : c'est comme le bien suprême, que nous concevons, mais que notre constitution sensible nous empêche d'atteindre. Au second degré est le nombre, qui est presque Idée, comme, au-dessous du bien, étaient les plaisirs esthétique et scientifique, qui sont la plus haute approximation humaine du bien parfait. Au plus bas degré, à une grande distance des deux premiers, sont les choses sensibles, mobiles, et multiples, et sans consistance, à peine connaissables, comme les plaisirs sensibles, toujours mélangés de douleurs et à peine existants, constituent la forme la plus basse et la plus équivoque du bien.

Il y a, cependant, une différence entre ces deux séries. A condition de posséder les sciences exactes, la connaissance des sciences conjecturales est, suivant Platon, inoffensive (62 D). Bien plus, il n'a pas dédaigné lui-même de s'en occuper longuement dans plusieurs ouvrages, et ce trait, par où le fondateur de l'idéalisme trace la voie de l'empirisme, est un de ceux qui témoignent le mieux de la souplesse et de la complexité de son esprit. Au contraire, la recherche des plaisirs sensibles est fatale à

Digitized by Google

la vie de l'intelligence, qu'elle bouleverse de fond en comble (63 D E). Les seuls plaisirs acceptables seraient donc ceux de l'art et de la science ? Platon se rend compte tout d'un coup qu'il est un plaisir que l'on ne saurait exclure de la vie normale sans condamner l'existence même : c'est celui qui accompagne toutes les activités d'un corps sain et bien gouverné : il joint donc tardivement les plaisirs « de la santé et de la tempérance » aux plaisirs proprement intellectuels (63 E), sans paraître apercevoir combien ces plaisirs sont relatifs, étroitement unis aux besoins, et aux plus matériels comme aux plus impérieux qui soient en nous. Je ne sais si le lecteur aperçoit bien comme le critère de raison pure contenu dans la définition initiale du bien s'amollit aux concessions successives : elles se dissimulent si habilement ! elles apparaissent à la dérobée, et c'est la critique des sens qui s'avance et remplit toute la scène. Au fond, le *Philèbe* tout entier n'est qu'une capitulation déguisée du principe ascétique devant la vie. Sur l'absolu renoncement, on abandonne d'abord les jouissances de l'art et de la science. Mais cela ne suffit pas à la vie : il faut faire une place au corps : et, sous le nom de plaisirs de la santé, que peut-on entendre sinon la table, l'amour, l'exercice joyeux des forces physiques, reconquis ensemble sur l'ascétisme ? On n'y réclame que la tempérance, qui conserve, en somme, l'instrument du plaisir et en développe la capacité.

Voilà donc ce mélange harmonieux du plaisir et de l'intelligence dont on cherchait l'exacte formule, et qui devait constituer la vie la plus parfaite, au moins pour un homme misérable. L'objet du dialogue est atteint, l'auteur juge son œuvre : se demandant ce qui fait l'excellence du mélange qu'il a défini, il trouve que c'est éminemment la mesure et la proportion (64 D). Mais, songe-t-il, la mesure et la proportion sont partout une beauté, une grâce : ainsi « l'essence du bien va se jeter dans celle du beau » (64 E) (1).

Tout ce qui précède nous l'avait assez fait entendre, mais nous ne pensions pas que l'auteur lui-même le reconnût. La vie de l'homme de bien est avant tout une œuvre d'art, où prin-

---

(1) Ce texte a donné naissance à des difficultés positivement insolubles, parce qu'on a voulu prendre la mesure et la beauté pour des *réalités* métaphysiques, qui viendraient au dernier moment s'ajouter au mélange, alors qu'elles ne sont très probablement, aux yeux de Platon, que les *caractères* de ce mélange.

Digitized by Google

cipalement les oppositions et les violences doivent être évitées. Comment tracerait-on les règles rigoureuses d'une activité si délicate ? « Le premier bien (κτῆμα), c'est la mesure, avec le bon goût et l'à-propos » (66 A).

L'à-propos n'a point de règles : c'est l'invention pleine de tact dans les mille circonstances imprévues de la vie. On abandonnerait donc la détermination des actes par un principe théorique ? Le bien ne serait plus ce qui exclut le mal, mais un mélange habile du moins bon au bien, pour humaniser ce dernier et le rendre plus facile à notre faiblesse ? Non pas pourtant complètement : lorsqu'il récapitule, l'auteur préfère exclure des éléments du mélange ces sciences conjecturales et ces plaisirs de l'activité physique, sans lesquels il l'estimait à peine possible l'instant d'avant (66 B et C).

On comprend qu'il n'aime pas insister sur des concessions qu'il ne peut justifier théoriquement. Mais nous, qui les suivons d'un œil purement critique, et qui ne mesurons point leur importance à la place que le livre leur consent, nous voyons bien qu'elles ferment seulement une série et qu'elles se rattachent aux concessions plus déguisées qui remplissent tout le livre. Le beau Philèbe est réfuté en apparence : le plaisir n'est pas le bien suprême. Au fond, c'est encore sa thèse que l'on défend. L'artifice a consisté à la ruiner, d'un point de vue logique, en partant d'une définition toute théorique du bien, puis à en reprendre, d'un point de vue pratique, les meilleurs morceaux, en dissimulant le plus possible la contradiction de l'ensemble et la difficulté de passer d'un point de vue à l'autre. Mais le principe du choix restait cette idée si pleinement hédoniste du bon sens commun, que toutes les parts de la vie doivent autant que possible être gardées, et qu'il ne faut sacrifier que les éléments passionnels dont l'humeur exigeante menace de compromettre l'harmonie du tout et de détruire, en définitive, la vie elle-même. Je comprends que Protarque, devant une démonstration si vivement enlevée, conserve quelques scrupules et balance à se rendre. « Il y a encore une petite chose, Socrate ; du reste, tu ne veux pas partir le premier de tous, et je vais te rappeler ce qui reste » (67 B). Ce qui reste, c'est à décider, en somme, entre deux morales qui s'excluent : une morale pleinement logique et qui bannit radicalement le plaisir, et une morale sans principe fixe qui ne recommande que la juste mesure en tout. Le *Phédon* nous montrera de quel côté le poids de sa pensée, quand elle était toute libre, entraînait naturellement l'auteur.

Digitized by Google

SECTION II

L'idéalisme radical : le *Phédon*

Nous y trouverons, en effet, deux choses qui sont à cet égard de la plus haute signification : une description de la vie véritablement parfaite, que le *Philèbe* s'était refusé à tracer, et un exposé de la doctrine théorique sur laquelle cette conception de la perfection repose. Socrate, dans les *Mémorables*, Platon, dans le *Philèbe*, donnent le plan d'une morale adoucie, abaissée aux proportions de notre impuissance, et laissant seulement deviner la perfection par la ligne que tracerait l'échelle des valeurs morales en se prolongeant jusque dans l'absolu. Quant à la justification théorique de cet absolu de la morale, elle a dû paraître jusqu'ici bien insuffisante. N'est-ce pas un sophisme insupportable que d'appuyer toute la morale sur une définition toute formelle du bien, lequel, en effet, dans le langage, exclut le mal, mais non pas dans la vie, où nous ne connaissons rien d'absolument bon ? Il est temps de connaître avec plus de détail et cette morale et son principe.

La morale est tout entière dans les premières pages du *Phédon*. La suite nous ramène aux concessions, qui, décidément, sont inévitables, mais elles-mêmes ici moins entières, et corrigées, du reste, immédiatement par la longue causerie immatérialiste qui remplit presque tout l'ouvrage et qui nous révèlera le second point : le principe de la morale pure.

I

LA FORME PRATIQUE DU SYSTÈME

I

On pourrait se contenter de renvoyer d'abord le lecteur à ce texte si simple, si lumineux. Il se passe de tout commen-

Digitized by Google

taire, et nulle analyse n'en rendra la force, le mouvement, la suite étonnante des idées. Ouvrons le livre, et laissons-nous aller à l'impression de cette haute causerie. Le premier mot de Socrate nous conduira tout de suite à l'idée générale du dialogue. Socrate, débarrassé des liens qui chargeaient ses membres, s'asseoit sur son lit, replie une de ses jambes encore endolorie, et la frottant avec sa main : « Quelle chose étrange, dit-il à ses amis, que ce que les hommes appellent plaisir, et comme elle s'accorde merveilleusement avec la douleur *qu'on croit pourtant son contraire* ! Car, s'ils ne peuvent jamais se rencontrer ensemble, quand on prend l'un des deux pourtant, il faut presque toujours s'attendre à l'autre, comme s'ils étaient liés inséparablement. Je crois que, si Esope avait pris garde à cette idée, il en eût peut-être fait une fable. Il aurait dit que Dieu, ayant voulu accorder ces deux ennemis, et n'ayant pu y réussir, se contenta de les lier à une même chaîne, et que, depuis ce temps-là, quand l'un arrive, l'autre le suit de près. C'est ce que j'éprouve moi-même maintenant, car à la douleur que les fers me faisaient endurer à cette jambe, le plaisir, à présent, semble succéder » (trad. Grou, p. 15 ; 60 B et C).

Voilà le thème général, la triste condition de la vie sensible : des plaisirs qui ne sont jamais un don gratuit et qu'il faut toujours acheter par des peines. On s'y résigne ailleurs. C'est qu'il faut vivre et s'accommoder à la loi mortelle. L'homme ne peut rejeter la vie violemment sans condamner les dieux qui l'ont faite et se soustraire à l'épreuve qu'ils ont voulu lui imposer. Du moins faut-il se dire cela, si l'on veut condamner le suicide (61 C à 62 D). Mais, au fond, la vie n'est pas bonne ; tout homme sensé désirera mourir (61 C), et, s'il n'a pas le droit de se libérer lui-même, il se réjouira, en tout cas, de l'approche du libérateur (62 A), ayant passé sa vie dans son attente.

Le public ignore cela. « On ignore que les véritables philosophes ne s'appliquent toute leur vie qu'à mourir, à se faire morts » (64 A). Que pourraient-ils rechercher des biens sensibles ? Les plaisirs de la table, de la boisson, de l'amour (64, D) ? Cela ne mérite même pas discussion. Le *Philèbe* approuvait tous les plaisirs de la vie saine, réglés par une sage tempérance. Pure concession. Passe encore qu'on les accepte, sans les rechercher et sans s'y abandonner : mais ce serait une force que de les rejeter. A plus forte raison, les plaisirs de l'amour-propre, des richesses (64 E). Qu'importe au philosophe tout ce qui

Digitized by Google

concerne son corps ! « Son occupation est de s'en détacher autant qu'il peut et de se tourner vers son âme » (ibid).

Or, de cette âme, le corps est justement l'ennemi. Les sens nous détournent des « idées », et par les perceptions grossières qu'ils nous donnent, et par les passions que ces perceptions éveillent en nous. Nous entrons en lutte avec les autres hommes, nous amassons des richesses, pour servir, comme des esclaves, aux besoins du corps. S'il nous laisse quelque loisir et que nous nous mettions à méditer, tout à coup il revient au milieu de nos recherches, bouleverse tout ; et voilà la vérité en fuite (66 B à E). Aussi les vrais philosophes doivent-ils se dire : « La raison n'a qu'une voie à suivre dans ses recherches : tant que nous aurons notre corps et que notre âme sera embourbée dans cette corruption, jamais nous ne possèderons l'objet de nos désirs, c'est-à-dire la vérité » (66 B. Grou, p 26). La mort seule nous unira à cet objet ; mais, dans cette vie, nous ne l'atteindrons, même sous une forme incomplète, qu'à la condition de rompre le plus possible avec le corps. Point de commerce avec lui, hors de ce que la plus absolue nécessité impose. Ne nous laissons point « souiller » par son impureté, et gardons-nous de sa « folie », jusqu'à ce que Dieu même vienne nous en délivrer. « Car à celui qui n'est point pur, il n'est point permis d'atteindre la pureté » (67 A et B). Mais cette purification de l'âme, cette accoutumance à se renfermer et à se recueillir en elle-même, n'est-ce pas comme une mort anticipée ? Car la mort n'est autre chose que la séparation définitive des deux principes (67 C et D). C'est donc bien le travail du philosophe que de mourir ; et il ne peut, par suite, regarder la mort comme une chose bien terrible (67 E). Tout homme qui arrivera où je vais présentement, conclut Socrate, a grand sujet de penser que là, mieux qu'ailleurs, il possèdera ce qu'il cherche dans cette vie avec tant de peine ; de sorte que le voyage qu'on m'a ordonné me remplit d'une douce espérance : et il fera le même effet sur tout homme qui sera persuadé que son âme est préparée, c'est-à-dire purifiée pour la vérité (67 B et C).

Voilà la morale dans toute sa vérité. Nous insistons sur la différence entre ce ton et celui du *Philèbe*. Le *Philèbe* omettait délibérément de définir la plus parfaite morale, qui ne convient guère qu'à des dieux. Il décrivait seulement les degrés de perfection relative qui font accéder progressivement l'homme aux frontières de cet idéal ; à vrai dire, l'idéal même apparaissait assez bien dans la règle qui servait à déterminer ce chemin.

Digitized by Google

L'idéal ici nous est pleinement dévoilé comme une même chose avec le complet renoncement. Nous n'aurons pas toujours la bonne fortune que la doctrine rationaliste avoue avec cette intrépidité des conclusions aussi redoutables.

II

Cependant, le point de vue du *Philèbe* reste le seul auquel puisse se placer un homme qui consent à vivre. Renoncer à tout ce que l'âme fait avec la collaboration du corps, c'est mourir, même en supposant qu'elle puisse jamais agir dans un autre monde indépendamment du corps ; nul ne peut ouvrir les yeux, se mouvoir, qui ne « souille » son âme au sens qu'on vient de dire ; mais nul ne peut vivre qui ne consente à voir, à entendre, à toucher, à changer de place ou d'attitude, à recevoir mille autres « souillures » à chaque instant. Les concessions du *Philèbe* s'imposent donc même au moraliste intransigeant du *Phédon*. Mais, cette fois, elles se trouvent nettement en conflit avec l'idée fondamentale de la doctrine. Nous allons voir apparaître, pour masquer cette contrariété, une conception, qui aura, dans l'histoire de la morale, une singulière fortune.

Les actions de l'homme, qu'il doit accomplir avec la collaboration du corps, peuvent toutes se ranger en quatre catégories. Il boit, il mange, il dort, il exerce ses muscles, il les délasse : c'est la part de son activité la plus physique, la plus proprement corporelle. Il résiste à la douleur ou s'y abandonne ; il cède aux circonstances ou les domine ; il craint, il lutte : c'est une autre part de son activité, celle que l'on rapporte communément à la volonté, ou au cœur. Il connaît le monde, par la perception et la réflexion sur la perception : c'est la part de l'intelligence et de son organe physique, le cerveau : l'activité intellectuelle. Enfin, il entretient des relations avec ses semblables : il est citoyen, guerrier, magistrat ; il a des amis, une famille : c'est la part sociale de son activité. Platon, les anciens en général, aimaient à répartir dans ces quatre cadres les formes diverses de l'activité humaine ; et ils disaient que la règle des actions, dans le premier groupe, c'est la tempérance, dans le second, le courage ou la force d'âme, dans le troisième, la sagesse, et, dans le quatrième, la justice (69 C). La différence entre les morales, s'il en existe une, doit consister dans leur manière propre de défi-

Digitized by Google

nir ces quatre vertus. Un utilitaire, un hédoniste à la manière de Philèbe, s'il admet la tempérance (ce qu'il fera, sans doute, s'il est avisé), la recommandera comme une amie du plaisir, qu'elle protège contre ses propres excès. Ce ne peut être le point de vue de Platon, qui condamne le plaisir en principe, et, en général, toute activité ; et le miracle de cette philosophie, c'est de prétendre à donner à l'action comme guide un principe qui la condamne.

Ce principe n'est à chercher ni de droite ni de gauche : la règle, on nous l'a dit, c'est la purification de la volonté à l'égard du corps et de l'existence sensible : les vertus ne peuvent donc être que des formes diverses de cette purification (69 C). Mais cela est absurde, puisque les vertus sont les règles d'une activité, dans sa nature même, impure. Qu'à cela ne tienne ! l'activité est impure, l'*intention* peut être pure. On ne peut être vertueux par l'acte, on peut l'être par la maxime.

Soit la tempérance. Si, à la manière de tant d'hommes, je ne sacrifie jamais un plaisir que pour en acquérir un autre, ou pour éviter une souffrance, je ne pourrai jamais me flatter d'être libre à l'égard du plaisir, qui reste, au contraire, le mobile de toute ma conduite. Une telle tempérance n'est, suivant Platon, que nominale (68 C). La véritable tempérance, c'est celle qui procède d'une vue philosophique des choses, du sentiment que le plaisir est une apparence, et qu'il est fou de le considérer comme un bien réel. La véritable tempérance ne sacrifie pas un plaisir à un plaisir, mais le plaisir en général à l'idéal de la parfaite sagesse, qui est la vie de l'esprit sans corps (69 A).

Il en est de même de la force. A bien considérer la force de la plupart des hommes, nous la trouverons parfaitement absurde (68 D). Ils ne bravent communément un mal que par crainte d'un mal plus grand. S'ils sont courageux devant la mort, c'est qu'ils la préfèrent à un mal pire : la pauvreté, la souffrance, le mépris. Ils ne peuvent la regarder en face. De sorte qu'ils sont forts par faiblesse et que leur courage n'est qu'un masque de leur timidité (68 D et E). C'est comme ces tempérants dont la vertu n'était, au fond, qu'une intempérance habile (68 E, 69 A).

Il n'y a donc de vertu vraie, tempérance ou force, que par son union avec cette troisième vertu, la sagesse, ou science, que nous connaissons déjà par le *Philèbe*, et qu'il faut bien se garder de définir come une science *du sensible*. Le sensible est une ap-

Digitized by Google

parence, et la vraie sagesse le nie. La vraie sagesse est la conscience du néant de tout sensible (69 C) Voilà donc la source d'où toute moralité découle. « Ne nous y trompons pas. Ce n'est pas un chemin qui mène à la vertu que de changer des voluptés pour des voluptés, des tristesses pour des tristesses, des craintes pour des craintes, et de faire comme ceux qui convertissent une pièce en petite monnaie. La sagesse est la seule monnaie de bon aloi pour laquelle il faut changer toutes les autres » (69 A) (1).

Il ne manque à cette démonstration que la justice, qui sera définie dans la *République*. Nous n'avons point l'intention de traiter, dans cet ouvrage, de la morale sociale, tant que nos auteurs la sépareront eux-mêmes de la morale individuelle. Nous avons dû nous restreindre à une tâche déjà fort longue, et nous en tenir aux principes. Mais le lecteur, en évoquant seulement ce qu'il sait, avec tout le monde, de la conception platonicienne de la Cité, devenue si classique, verra sans doute tout de suite que la vertu politique, comme elle est caractérisée dans la *République*, ne fait aucunement exception à la définition générale de la vertu ici donnée. La justice, c'est la subordination totale de l'individu à l'Etat, et la perfection de l'Etat, c'est le règne de la sagesse sur la force et l'esprit de jouissance. Dans la philosophie de Platon, la conception du droit est identique à la conception du bien. Et ainsi, tout nous ramène, dans ce système, à cette idée fondamentale : que la moralité, c'est l'intention de sacrifice, le maximum de sacrifice compatible avec la nécessité de vivre.

En d'autres termes, notre règle d'action, c'est de nous rapprocher *le plus possible* de l'absence d'action qu'on nous conseillait tout à l'heure. Notre maxime est l'inaction, bien que notre pratique soit l'action, par nécessité.

Les conséquences de cette théorie se développeront d'elles-mêmes avec le stoïcisme, où elle joue un rôle de premier plan. Mais nous devons indiquer tout de suite sa signification générale, et comme elle confirme nos réflexions sur le *Philèbe*. Puisque la règle de l'action ne justifie aucune action, il est clair que la conduite de la vie, en tant qu'action, est abandonnée à la sensibilité, à l'instinct, à la probabilité, et qu'elle échappe à sa règle. Qu'il faut agir le moins possible, voilà la règle ; ce qu'il

(1) La même idée est développée à la fin du *Protagoras*.

Digitized by Google

faut faire n'est point réglé. La règle de la morale abandonne la matière tout entière de la vie comme une quantité négligeable. L'inspiration d'agir ne peut jamais être morale, mais seulement l'inspiration de ne pas agir.

Cette conception devra nécessairement donner naissance à deux interprétations : l'une, qui reste fidèle au principe, et condamne l'action ; l'autre, qui ne consent point à sacrifier l'objet même de la morale, l'action, mais qui, pour déterminer les actions à faire, a recours à des règles de pure probabilité. La première dira : « Le plus pur plaisir est le plus vide ; la plus pure connaissance est la plus formelle ; la plus pure activité, la plus détachée de tous les buts de l'action. » Le précepte moral est alors merveilleusement uniforme : il n'enseigne qu'à s'abstenir et qu'à nier. La seconde théorie dira : « Agissez, remplissez les fonctions de la vie ; » mais elle ne donnera aucune règle. Une troisième théorie, il est vrai, cherchera à concilier ces deux thèses contraires ; et nous verrons sortir de là une des équivoques les plus ruineuses pour la morale.

Dans le *Phédon*, Platon défend, en somme, la première thèse. Ce n'est qu'en apparence qu'il justifie la tempérance, le courage, la justice, toutes les vertus d'activité. Il n'y a qu'une vertu : le détachement. Et cependant, nul doute que, en distinguant l'intention de l'action, Platon n'ait crû soustraire la morale à ce redoutable dilemne : d'être empirique ou d'être inapplicable. On ne concevrait pas, sans cela, qu'il ait écrit tant de livres pour déterminer ce que l'homme doit faire et ce qu'il doit éviter de faire : car la *République* et les *Lois* poussent cela dans un détail extrême, et il y a de la morale pratique dans plus de la moitié des dialogues de Platon. La doctrine de l'intention a produit partout, nous le verrons, cet aveuglement. Cela tient à l'équivoque même de ce concept. Comme nous pouvons faire un acte dans l'intention d'un autre acte, nous nous laissons aller facilement à croire que nous pouvons aussi, en général, agir dans une intention détachée de toute action ; comme la distinction de l'action et de l'intention est généralement possible, nous ne pensons pas à la saisir en défaut lorsqu'il s'agit d'une intention de détachement qui exclut toute action concomitante.

Mais cette équivoque, par elle seule, n'aurait certainement jamais suffi à défendre la maxime du détachement contre les forces de la vie qui la repoussent. Il y a dans l'homme une aspiration métaphysique, où le cœur et l'esprit se mélangent étrangement, et qui soutient contre tous les démentis de

Digitized by Google

l'expérience les diverses théories de l'absolu en morale et en spéculation. C'est ce fondement véritable de la morale que nous devons enfin apprendre à connaître. Ce dialogue nous y conduit ici même, et c'est l'explication que Socrate, le premier, croit devoir à ses amis, pour la rude philosophie de la vie qu'il vient de professer devant eux.

II

LE PRINCIPE THÉORIQUE DU SYSTÈME

I

Le *Phédon* est connu comme un dialogue consacré à démontrer la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Cette idée est exacte, mais superficielle. Il s'agit bien plus que de l'âme : il s'agit d'une théorie même de l'existence qui condamne tout le sensible comme une apparence, d'une métaphysique idéaliste complète. La raison va démontrer que l'Idée existe et que tout existe par elle. Dès lors, on aura beau faire : on ne pourra jamais justifier l'attachement aux choses qui passent, et l'on devra condamner la sensibilité, dût-on rejeter avec elle toute la vie.

Le lecteur a déjà soupçonné la nature de cette métaphysique. Le *Philèbe* lui a montré l'étroite parenté de la doctrine morale qui nous occupe avec une théorie de la connaissance que ce dialogue lui présentait, dans un passage, sous une forme résumée, et qui, partout, y faisait sentir son extraordinaire influence. Si l'idée que nous avons du bien pur, quand nous le considérons hors de ses formes concrètes et dans notre seule pensée, est l'idéal que nous devons poursuivre, c'est que toute idée est une existence, et même l'existence la plus belle. Or, comme nos idées sont toutes négatives et qu'elles ont pour seul caractère d'exclure tous les caractères des choses sensibles, de telle sorte que le bien n'est rien de sensiblement bon, ni le beau rien de sensiblement beau, ni aucune idée rien de sensiblement existant, il s'en suit que l'existence des idées entraîne l'existence d'un monde non-sensible. Voilà les rapports que le rationalisme moral suppose, et que les arguments du *Phédon* ont pour

Digitized by Google

objet de mettre en lumière. Ils doivent donc nous faire saisir comment la théorie de l'action est ici une même chose avec la théorie de la connaissance, et comment les principes de la morale universelle portent toute la destinée de la métaphysique. Il n'est pas de découverte qui puisse être pour nous de plus grande importance.

Aussi demanderons-nous qu'on nous excuse d'avoir exposé les arguments de Platon dans un détail qui pourrait paraître peu en rapport avec notre objet purement critique. Il s'agit d'une théorie qui ne changera pas au cours des temps et dont l'exposition ne sera plus à refaire. Et il s'agit aussi d'un modèle simple et même un peu grossier auquel nous pourrons toujours rapporter les systèmes ultérieurs pour en éclairer les finesses. Peut-être l'histoire de la philosophie ne nous offre-t-elle pas, en dehors du système de Spinoza, un exemple d'une union plus étroite entre la spéculation et la pratique ; or nous croyons que toute la pratique a été corrompue par une erreur de spéculation. Il faut chercher, comme nous l'avons dit, cette erreur à sa source, et, si la forme où elle apparaît ici la trahit parfois presque trop évidemment, le lecteur pensera que c'est avec cette évidence que nous voudrions la lui révéler dans tous les systèmes, en lui montrant que la théorie morale n'a fait aucun progrès depuis ses origines.

Un moderne peut regretter que, au lieu de morceler ici l'exposition de son système métaphysique en cinq ou six parts, Platon ne l'ait point présentée sous une forme continue et véritablement systématique. A travers les arguments divers où la causerie se répand, une même théorie va s'exprimer, qui, d'abord obscure et d'apparence sophistique, s'éclaircira par les critiques et n'apparaîtra qu'à la fin dans sa pleine lumière. Gardons-nous donc de demander à chaque argument une plénitude de sens que l'auteur ne lui a point donnée. Ce dialogue est une œuvre d'art, un drame en cinq actes, où une idée paraît, souffre, cherche à désarmer ses adversaires par différents discours, jusqu'à ce qu'elle trouve enfin la réplique finale, qui touche tout le monde et fait le dénouement en sa faveur.

Nous laisserons toutefois de côté le sophisme, ou ce que l'on dit tel (car cette opinion est bien contestable). Ce qui est l'âme du premier argument, comme de tous les autres, c'est ce principe que toute existence réelle est idée, que les idées sont les choses. Ce point admis, il n'est pas bien sûr que « l'argument des contraires » soit inférieur, pour l'exactitude du raisonnement, à aucun

Digitized by Google

de ceux qui le suivent. Mais enfin, c'est une question d'interprétation, et nous voulons nous appuyer autant que possible à des textes d'une précision parfaite. Cet argument éliminé, nous voici devant l'argument de la « réminiscence » : première forme historique des théories de l'innéité.

II

Qu'était-ce que cette réminiscence, et comment en établissait-on l'existence ? Si l'Idée, comme il a été dit, n'est jamais réalisée dans les choses, elle ne peut évidemment nous en venir : de là l'hypothèse qu'elle nous ait été révélée dans une existence antérieure, et que nous la reconnaissions seulement, ici-bas, à travers son imparfaite image sensible. Tout le monde connaît les poétiques allégories du *Phèdre* où Platon nous figure cette conception : l'âme ailée sur son char qui penche, ses coursiers indociles, son ascension malaisée, par un chemin glissant, vers l'Olympe des pures idées, qui sont la nourriture indispensable de ses ailes. Elle tombe, un jour, privée de sa nourriture, n'ayant pu triompher de la résistance de son attelage, et trahie dans son vol par ses ailes débilitées. La voilà sur la terre et dans un corps mortel. Là, des soins grossiers, presque toujours, l'absorbent ; mais, parfois, cependant, à travers leur enveloppe matérielle, les Idées, confusément présentes dans les choses sensibles, réveillent tout à coup son attention distraite et lui rendent un vague souvenir de son ancienne patrie.

En faveur de cette conception, Platon soutient ici ces deux arguments réciproques : que toute science est innée, et que nulle idée ne nous vient des choses.

1° « Toute science est innée. » C'est cette maxime qui faisait condamner en principe la science expérimentale. Il n'y a point, au sens propre du terme, de *science* expérimentale, et, pour connaître tout ce qui est intelligible, il suffit d'analyser nos idées et de nous interroger nous-mêmes.

On objectera que Platon a reconnu un caractère scientifique aux mathématiques, toutes distinctes qu'elles sont à ses yeux de la dialectique, de la science des idées. Le passage où nous sommes peut ajouter un commentaire à cette théorie du *Philèbe*.

Digitized by Google

Si les mathématiques atteignent quelque vérité, même dans l'ordre des apparences, c'est qu'elles ont pour objet un élément sensible qui, merveilleusement, peut être connu en dehors des sens et absolument *a priori* : les mathématiques restent donc, malgré tout, innées : on n'y a aucun recours à l'expérience, et l'on y tire toute démonstration de la seule considération des figures, telles qu'on les porte dans son esprit (73, A et B). Aussi, dans le *Ménon* (81 et suiv.), Platon fera-t-il reconstruire spontanément un théorème à un esclave sans culture.

En d'autres termes, les Idées de nombre et de figure sont les seules qui soient *nécessairement* réalisées dans les choses et sans lesquelles rien ne puisse être conçu. Les autres idées ne s'appliquent aux choses que passagèrement, celles-ci universellement, et ne peuvent en être distraites : rien n'existe qui n'ait nombre et figure. C'est ainsi que les mathématiques ont pour objet des choses sensibles sans sortir du monde des Idées ; c'est le seul cas où tout ce qui est vrai des Idées soit vrai des choses.

Les mathématiques se présentent donc à nous comme une part de la dialectique qui aurait ce privilège d'être, à la fois, idéale et nécessairement empirique. C'est parce qu'elle est idéale qu'on lui permet d'être empirique ; mais, parce qu'elle est idéale, elle est innée, malgré son rapport étroit avec les choses, constituée hors de toute expérience et par une simple analyse de nos concepts. C'est ce qui la rend propre, au même titre que la dialectique pure, à appuyer la thèse de l'existence antérieure de l'âme, qui ne peut savoir que d'un autre monde ce qu'elle n'a jamais appris dans celui-ci.

2° « Nulle idée ne nous vient des choses ». On a dit que toute science était dans les idées : on montre réciproquement que l'expérience n'engendre aucune connaissance d'idée. Tu sais ce que c'est que l'égalité, dit Socrate à Simmias, et cependant tu n'as jamais vu d'arbre égal à un autre arbre qui ne fût inégal à un troisième. L'égalité et l'inégalité se trouvent à la fois dans un même objet, tandis qu'elles ne peuvent d'aucune manière se contracter en une seule idée. Tout ce que nous pouvons dire, peut-être, c'est que les objets *tendent* à l'égalité : car ils ne peuvent l'atteindre. Il faut donc que nous l'ayons connue en dehors d'eux, puisque nous jugeons qu'ils y tendent, quoiqu'ils ne nous en donnent aucune image (73 C à 76 A).

Objectera-t-on que l'égalité peut n'être ni dans les choses, ni hors d'elles, mais dans leurs rapports ? Platon a prévu l'objec-

Digitized by Google

tion, et il remarque que la démonstration ne s'applique pas seulement à l'égalité, mais, de la même manière, à la beauté, à la bonté, à la justice, à la sainteté, et, en général, « à toute chose à quoi nous attribuons une détermination positive » (75 C et D). C'est que, en effet, du point de vue de l'expérience, il n'y a pas de propriété, pas de détermination qui ne soit relative. Comme rien n'est égal que par rapport à l'inégal, rien n'est juste que par rapport à l'injuste, beau que par rapport au laid, et ainsi de toute qualité. De telle sorte, comme nous l'avons déjà dit, que rien n'est rien, si l'Idée n'est pas quelque chose. Or l'âme est définie : ce qui connaît l'Idée. Elle ne peut donc connaître l'Idée sans participer d'un autre monde, puisque l'Idée n'est pas réalisée dans le monde présent.

III

L'argument suivant, tiré également de la différence entre l'Idée et les choses, ne diffère point, par suite, dans son principe de celui-ci.

La mort est une dissolution, et la dissolution appartient évidemment à la nature des corps composés. N'y a-t-il pas lieu de croire que les choses toujours identiques à elles-mêmes sont simples et que c'est ce qui change qui est composé ? Car qui dit changement dit altération (ἀλλοίωσις, 78 D). S'il en est ainsi, les idées sont incorruptibles, étant immuables, et, seules, les choses corporelles, étant aussi mobiles, sont sujettes à la corruption et à la mort. Or, n'a-t-on pas montré que le but naturel de l'âme, c'est de s'unir aux idées, en se libérant le plus possible de l'influence du corps ? Le corps l'agite et l'entraîne à sa suite dans les directions les plus contraires. C'est dans l'attachement à l'idée qu'elle trouve le repos, parce qu'elle s'unit à ce qui ne change pas et participe alors à l'immutabilité de sa fin.

Ces deux arguments ramènent donc Platon à la pensée morale du dialogue : que la vie du sage est une préparation à la mort, laquelle reçoit de ces commentaires sa pleine signification. Car, si l'âme est à ce point parente de l'Idée, en se préparant à la mort sensible, elle s'achemine à la vie immortelle : et il est naturel qu'elle accepte un peu de mal pour un si grand bien, et pour le rachat de sa véritable nature. Et voyez comme, dans cette pensée, toute cette morale s'éclaire ! Tous les pré-

Digitized by Google

ceptes en sont étranges, excessifs, arbitraires, si l'âme n'est point immortelle Elle repose sur une définition du bien qui paraît d'abord si purement verbale : « ce qui exclut le mal » ! Comment déterminer l'activité à rechercher cet idéal purement logique, cette chimère de raison, à sacrifier tous les demi-biens de la vie pour un bien « pur » qu'on ne connaît pas, qu'on ne peut connaître ? Il faut, pour cela, lui montrer que rien n'existe, quoi qu'il en semble, en dehors des idées que nous nous faisons des choses, que ce monde des Idées est le monde véritable, et que notre âme la plus véritable est aussi celle qui s'attache à l'idéal du bien « pur », contre toutes les séductions des choses sensibles. Cet idéal est encore ici-bas bien obscur, et nous ne le connaissons guère que dans ses rigueurs ; mais ayons la foi : sur les ruines, il s'élèvera quelque chose. Il suffit de mourir, et ce que nous cherchons à travers tant de sacrifices nous sera donné, et nous paiera de nos peines.

On ne saurait trop insister sur ce fait, qui apparaît ici pour la première fois, qu'une morale rationaliste repose essentiellement sur cette affirmation de l'existence *réelle* du bien comme la *logique* le définit, et ne peut se fonder qu'en réalisant un concept. Les raisons que l'on pourra donner en faveur de cette thèse seront de tous ordres et changeront avec les temps. La petite formule initiale, si paradoxale et presque risible, disparaîtra dans l'abondance de ses développements. Déjà, ne vous semble-t-elle pas beaucoup moins pauvre ? Deux ou trois arguments bien conduits viennent d'étendre sa signification. A la fin de ce chapitre, nous y verrons un vaste système de la connaissance et du monde. Au cours de ce travail, peut-être le lecteur en sera-t-il séduit jusqu'à douter de prendre avec nous parti contre elle. Cependant, nous avons confiance que l'artifice des démonstrations l'entraînera moins fortement, s'il cherche à ramener toujours le problème à la simplicité des termes où nous l'avons d'abord présenté.

IV

Au point où la discussion était parvenue, une objection devait fatalement se faire jour. Les premiers arguments nous ont présenté l'âme comme une faculté de connaître des idées, ou éléments immatériels. En admettant même que les idées

Digitized by Google

soient complètement différentes des images sensibles, ne pourraient-elles pas être de pures constructions mentales, quelque chose qu'un corps animé produit par une disposition qui vient de son organisation même ? Alors, l'immatérialité de l'idée n'entraînerait nullement l'existence distincte de l'âme comme principe spirituel. L'effet ne ressemble pas nécessairement à sa cause : il peut même en être fort différent. Et l'idée est peut-être un effet d'une organisation corporelle. C'est l'objection que fait Simmias le Thébain. Elle est, comme on le voit, toujours actuelle. Elle exprime, dans une langue encore peu scientifique, mais néanmoins précise, la théorie même de la vie, telle que l'a constituée pour nous un siècle de recherches biologiques. La vie n'est que la fonction d'un corps matériel. Le corps est l'organe, et, lorsqu'il est actif, nous disons qu'il est *animé*. L'âme, c'est, en somme, l'*animation*, dont nous avons fait arbitrairement une substance. Il n'y a pas plus d'âme sans corps qu'il n'y a de mouvement sans mobile ou de musique sans instrument. Mais écoutons Simmias exposer lui-même sa thèse au moyen d'une comparaison poétique.

« Tout ce que tu viens de dire de l'âme, Socrate, on pourrait le dire tout aussi bien de l'harmonie qui sort des cordes d'une lyre : l'harmonie serait quelque chose d'invisible, d'immatériel de supérieurement beau, de divin, présent dans la lyre accordée ; et la lyre et les cordes, des corps, des choses corporelles, composées, matérielles et de l'espèce de ce qui meurt. Que l'on détruise la lyre, ou qu'on en sépare et déchire les cordes : on pourra soutenir, par un raisonnement semblable au tien, qu'il est nécessaire que cette harmonie subsiste encore et n'ait point disparu. Il n'y a pas moyen d'admettre, sans doute, que la lyre elle-même continue à exister après qu'on en a rompu les cordes ; mais les cordes sont là, et, si l'harmonie pouvait périr, il faudrait donc que les cordes brisées, toutes mortelles qu'elles sont, pussent survivre à ce qui est de la nature et de l'espèce du divin et de l'immortel ! Cela est impossible, et il faut accorder que l'harmonie, l'harmonie même, survit, sous une forme ou sous une autre, et que les bois et les cordes seront entièrement détruits qu'elle n'aura pas subi la moindre atteinte. » Qui se rendrait à un pareil raisonnement !

« Cependant, Socrate, il me semble, et tu as dû le remarquer toi-même, que c'est bien à la manière d'une harmonie que nous avons coutume de nous représenter l'âme. Notre corps est un composé et une synthèse d'éléments comme le chaud, le froid,

Digitized by Google

le sec, l'humide, et notre âme n'est que leur mélange et leur harmonie, et résulte de la juste proportion qui règne dans leurs rapports. Mais, s'il se trouve que l'âme n'est qu'une harmonie, supposons que la maladie ou d'autres épreuves tendent ou relâchent, hors de la mesure qu'il faut, les cordes du corps ; nul doute que l'âme, par une nécessité fatale, va tout aussitôt mourir, pour divine qu'elle est, comme n'importe quelle harmonie que produisent la voix ou des instruments de fabrication humaine ; et ce sont les restes du corps, au contraire, qui lui survivront, jusqu'à ce qu'ils soient consumés ou décomposés. Vois ce qu'on pourrait répondre à cela, Socrate, à quiconque estime que l'âme est un mélange des éléments du corps, et que, dans ce qu'on appelle la mort, c'est même elle qui périt la première » (85 E à 86 E).

Platon feint qu'à cette objection si fine Socrate reste longtemps sans répondre. Ce n'est pas qu'il soit embarrassé, on le suppose bien (il ne fait qu'un avec l'auteur) ; mais il se donne le temps de faire comprendre à ses auditeurs le sérieux de la difficulté et l'importance d'en triompher (86 C à 91 C). Il est certain que, pour les contemporains de Socrate, aussi bien que pour nous-mêmes, le terme d'âme ne désignait communément rien autre chose que la part consciente de la vie. Notre âme, ce sont nos passions, nos sensations, nos souffrances et nos plaisirs, nos désirs, cette volonté que le corps détermine et qui croit déterminer le corps, ce faisceau d'habitudes dont toutes les racines se trouvent dans la vie organique, ce faisceau d'idées qui toutes renferment une image plus ou moins distincte ; c'est la mobilité de nos sentiments, qui traduit la mobilité de nos humeurs ou les fugitives impressions des choses. Hors de cela, qui conçoit encore quelque chose de son âme ? Or tout cela est dans une étroite dépendance à l'égard du corps et se présente comme l'activité naturelle de certains organes. Voici donc l'alternative où l'objection de Simmias place Socrate : ou nier l'évidence — que la conscience, sous toutes ses formes, est dans la dépendance d'éléments matériels — ou définir résolument l'âme indépendamment de la conscience et comme capable de vivre sans sensations, sans passions, sans images, sans souvenir d'images, sans rien de ce qui constitue pour nous l'existence positive ; bref, ou ramener l'idéal à la nature, ou le réaliser hors de la nature.

Nous ne doutons pas du parti que Socrate doit prendre. Tout ce qui précède nous a fait assez comprendre sa pensée. La véritable réalité, étant Idée, est, dans sa nature, sans rapport

Digitized by Google

aucun avec ce que nous connaissons ici-bas : car nous ne connaissons que ce qui change, et l'Idée est ce qui demeure. L'âme, siège des idées, doit donc pouvoir être définie hors de la mobilité sensible où nous plaçons sa vaine apparence. Tous ces états qui se succèdent en nous marquent seulement la dépendance momentanée de l'âme par rapport à la matière, et la déchéance provisoire du principe immortel. L'âme véritable, c'est ce qui reste à travers cet écoulement et que nous ne pouvons directement connaître. Mais peut-être connaissons-nous, en revanche, certains phénomènes qui supposeraient, comme leur condition, ce je ne sais quoi d'immobile ; et ainsi l'âme existera, quoique inconnaissable, parce que ce qui est connu ne s'expliquerait point sans elle.

Ces phénomènes, aux yeux de Platon, sont de deux sortes : les uns, dont il a déjà parlé; les phénomènes de connaissance, les autres, dont il va parler, les actions. Socrate rappelle ce qu'il vient de dire sur les premiers, en demandant à Simmias comment celui-ci peut accorder son hypothèse de la matérialité de l'âme avec cette théorie, qu'il avait précédemment acceptée, que l'âme existe nécessairement avant le corps comme le siège des idées. Par les idées, l'âme est, dans la connaissance, la source d'une unité, d'une harmonie, d'une ordonnance qui ne vient point des phénomènes, et qui est même contraire à leur disposition naturelle. Or son rôle est le même dans l'action, à l'égard des mobiles sensibles qui déterminent la volonté, et c'est sur ce point que maintenant Socrate insiste spécialement.

— Si ce que dit Simmias, commence-t-il, est vrai, à savoir que l'âme est seulement l'harmonie des parties du corps, c'est se moquer que de parler d'une harmonie qui serait propre à l'âme, en dehors de la bonne constitution du corps, et, par suite, d'une vertu qui consisterait dans une harmonie, une bonne ordonnance spirituelles. Il ne peut y avoir lieu de mettre l'harmonie dans l'harmonie, et la volonté n'a rien à régler dans l'âme, qui est chose réglée de nature. Tout est donc bien, et il n'y a ni vertu ni vice. L'essentiel est de vivre : toute vie porte avec soi son harmonie et son ordre. Eh ! que pourrait faire l'âme, puisqu'elle n'est point distincte des éléments du corps ? Est-ce l'harmonie d'une lyre qui en montera les cordes ? Le vice et la vertu sont des produits nécessaires de notre organisation et de nos humeurs, et je veux que le vice soit la plus belle des harmonies, si c'est le vice d'un corps bien portant. Voilà jusqu'où nous de-

Digitized by Google

vons aller avec Simmias, si nous suivons sa pensée jusqu'aux dernières conséquences.

Seulement, Simmias néglige un fait très important. C'est que nous avons le sentiment d'un ordre distinct de l'ordre qui constitue la vie, et que ce sentiment gouverne toute notre conduite. Le principe qui fait cet ordre est si différent de l'activité corporelle que, fort souvent même, il est contraire à celle-ci. Il tient le corps en laisse, l'empêche de boire, de manger, discute toutes ses exigences, et consentirait bien à l'anéantir, s'il croyait que cela lui fût permis. Voilà un singulier esclave du corps, qui commande et morigène son maître ! et l'harmonie est devenue bien arrogante avec la lyre ! Il est clair qu'il y a dans la lyre un tout autre principe que ses cordes, et qui se fait un idéal bien différent de la musique.

— Les appétits du corps nous apparaissent ici comme jouant dans l'action le rôle des phénomènes sensibles dans la connaissance. Nous n'atteignons, sans doute, en nous regardant agir, que des états de désir, où toujours notre corps est intéressé, comme nous ne connaissons que des choses relatives et fuyantes. Mais, de même que ces choses, une fois perçues, sont disposées en groupes harmonieux où cherche à se réaliser l'idéal secret de notre pensée, de même tous nos désirs sont violemment pliés par la part supérieure de notre être à constituer un ordre qui les dépasse. L'âme est ce principe qui, sans se montrer, dirige tout dans la vie intellectuelle et morale, et dont l'action invisible substitue partout un ordre raisonnable à la confusion sensible. Il est manifeste que, ainsi définie, elle ne peut venir du corps, qui est bien plutôt un obstacle à ses fins, et qu'au contraire sa véritable destination est de vivre un jour sans lui, après le long effort qu'elle emploie ici-bas à se délivrer de sa chaîne

Je pense que le lecteur voit nettement grandir, à travers cet argument, le sens d'une théorie qui fait de l'idée d'absolu, dont l'âme est le siège, non plus une vague forme abstraite, comme elle était tout d'abord, cette abstraction qui apparaît dans chaque mot, mais un idéal vivant et agissant, qui cherche à réaliser l'unité de la connaissance, en nous poussant à faire des mots, l'unité de la vie pratique, en soumettant nos penchants à une règle. Ah ! que cette conception fera du chemin ! Ainsi, toutes les fois que nous rangeons nos perceptions dans les cadres bien étiquetés du langage, toutes les fois que nous livrons bataille à un penchant, pour le bien plus général de notre vie, autant de fois

Digitized by Google

l'Absolu intervient dans le monde sensible pour lui imposer sa contrainte. Or, cette activité, qui met partout de l'ordre, est la plus profonde et la plus générale de notre vie. Un absolu existe donc comme la condition de notre propre existence dans ses formes essentielles.

Nous assistons au détour par lequel la théorie, renonçant à réaliser le produit de la raison, c'est-à-dire l'idée, que fixe le mot, réalisera la faculté, comme principe d'ordre, ou comme ordre même, opposé au désordre sensible. Lorsque l'on dit que le cheval est une réalité supra-sensible, on risque de faire sourire plus qu'Antisthène. Mais ceux qui ont dit dans les temps les plus proches de nous que la raison est en nous comme un cadre, ou un ensemble de cadres, qu'aucune évolution naturelle n'a pu former, ceux-là ne font point sourire et donnent même beaucoup à penser. Si Platon n'a jamais renoncé à présenter la théorie sous sa forme choquante, on voit qu'il était capable de l'apercevoir sous sa forme plus fine. Et le *Phédon* même va nous la révéler, en terminant, dans une conséquence et une largeur que l'on ne peut encore soupçonner, et qui nous éclairera toute son histoire. Cet idéal, que nous connaissons seulement comme principe de vie pour l'être humain, va devenir la cause, l'âme et le principe d'action de l'existence universelle.

V

Cette théorie nous est présentée accessoirement à propos d'un argument qui ne faisait pas prévoir un développement aussi étendu.

« Soit ! dit Cébès, l'âme est un principe puissant, d'essence divine, et qui, par dessus le marché, existait avant que nous ne naissions à la vie humaine. Mais on peut admettre que cette théorie démontre, non pas l'immortalité, mais seulement la longévité de l'âme. Elle aurait vécu antérieurement pendant un temps indéfini, et appris toutes sortes de choses : mais elle n'en serait pas pour cela plus immortelle : au contraire, le passage dans un corps humain serait pour elle le commencement de sa perte, comme une maladie qui se prolonge dans les angoisses et les langueurs de cette vie et finit par ce que nous appelons la mort. Du reste, que l'âme vienne animer le corps une fois seulement ou plusieurs, cela ne change rien aux appréhensions que chacun

Digitized by Google

de nous peut avoir : car il est naturel et raisonnable qu'un homme conçoive des appréhensions de mourir, quand il ne peut ni connaître, ni démontrer qu'il est immortel » (95 C à E).

Cette objection est peu remarquable en elle-même, mais elle s'explique parfaitement dans le drame qu'est cette discussion. Malgré tout ce que Socrate a pu dire, ses auditeurs doivent persister à considérer l'âme comme un être sensible, parce qu'on se débarrasse difficilement de cette conception. Ils ne savent pas bien ce que c'est qu'une existence idéale, une réalité absolue. Ils ont retenu la matérialité de la démonstration précédente : que l'âme a vécu et peut vivre sans le corps : ils n'ont point compris qu'il est de sa nature d'exister, de durer. Nous-mêmes, en lisant Platon, nous n'estimons pas inutile une démonstration complémentaire de cette vérité. Socrate va nous éclaircir ce point, et, en discutant la dernière objection, nous indiquer le point de vue d'où on peut, croit-il, les réfuter toutes.

L'argumentation repose sur une grande idée que le *Philèbe* nous a présentée sous une forme trop concise : c'est cette idée qu'un phénomène sensible, comme tel, n'est jamais déterminé ; en d'autres termes (ce sont ceux de la discussion présente) qu'un phénomène ne peut jamais être entièrement expliqué par ses causes ou conditions empiriques. Quelle est sa cause totalement explicative ? Son idée, c'est-à-dire quelque chose qui n'est point sensible.

Les idées, dans cette hypothèse, ne sont plus seulement des cadres où nous faisons rentrer les phénomènes. Ce sont les propriétés réelles par qui s'expliquent les apparences sensibles ; et ces propriétés pourraient être conçues comme des forces qui ont pour fin leur propre conservation, puisqu'une idée ne peut admettre son contraire. Un phénomène ne s'explique donc jamais que par l'idée de ce phénomène, le beau par la beauté, le poids par la pesanteur. Ces idées, véritables causes de tout ce qui arrive, ne se manifestent comme phénomènes dans le monde sensible que d'une manière intermittente : le froid apparaît, puis s'évanouit, et est remplacé par le chaud. Mais aucune idée, aucune propriété — car ces deux mots désignent une même chose, toute idée étant une détermination d'un corps, une propriété que nous lui attribuons — ne disparaissent du monde. Elles constituent comme une force active, éternelle, toujours présente derrière les phénomènes, qui nous la cachent à la fois et nous la révèlent, parce qu'ils nous en déguisent la permanence, tout en nous en manifestant par à-coups l'action efficace.

Digitized by Google

Nous résumons une doctrine qu'il faut présenter maintenant dans son détail. Il semble que Platon n'arriva pas du premier coup à cette conception de la causalité efficace et de l'essence, et qu'il chercha longtemps, dans les sciences enseignées autour de lui, les fondements de la vérité et de la certitude, avant de les découvrir au fond de sa propre pensée. Cette histoire d'un esprit rappelle beaucoup celle de Descartes : ressemblance singulièrement significative : nous avons dit (1), en effet, que la doctrine de Platon était restée l'hypothèse fondamentale de toute la science moderne, qui a été si bien définie dans son principe et ses méthodes par Descartes. L'argumentation débute par une confession de l'auteur (2), où tout lecteur de Descartes vérifiera immédiatement cette ressemblance : car elle évoque le *Discours de la Méthode* à chaque pas.

Pendant sa jeunesse, nous dit-il, il se sentait animé d'un incroyable désir de connaître les causes de toutes choses, et, pensant y parvenir par l'étude de l'histoire naturelle, il se consacra à cette science avec un zèle extrême. Alors, il crut savoir tour à tour, avec ses divers maîtres, que la cause de tout, et spécialement de la pensée et de la vie, c'est l'air, ou le feu, ou le mélange du froid et du chaud ; ou que seule l'activité du cerveau crée la sensation, d'où sortent successivement l'image et le jugement d'opinion, puis l'idée et le jugement fondé et raisonnable. Mais toutes ces recherches l'avancèrent si peu qu'au contraire elles lui rendirent inintelligibles les choses même qu'il croyait le mieux savoir auparavant. Et, par exemple, il en vint à ne plus rien comprendre à un phénomène aussi simple que la croissance de l'être vivant. Oui, sans doute, il semble naturel que les chairs, grâce à la nourriture, s'ajoutant aux chairs, les os aux os, et chaque partie aux parties similaires, l'homme lentement grandisse et se développe. Mais prenons garde que l'habitude, ici, ne nous fasse illusion sur un phénomène, en réalité, fort complexe : car comment la simple juxtaposition des parties pourrait-elle expliquer un changement de propriétés ? Deux os sont deux os, et deux morceaux de chair deux morceaux de

(1) Page 40 et préface, p. IV.

(2) Il fait parler Socrate, et c'est bien là, on peut le croire, l'histoire de la découverte du Γνῶθι σεαυτόν ; mais c'est un Γνῶθι σεαυτόν qui connaît avec précision ses origines, et qui se donne un sens arrêté. Il est évident que Platon, à la découverte de son maître, ajoute toute sa propre pensée.

Digitized by Google

cnair ; mais les os et les chairs de l'homme forment un seul et même être. Le composé ne se réduit pas à ses éléments : car les éléments peuvent être intégralement donnés sans que le composé existe. Le composé renferme, outre ses éléments, l'union de ces éléments, qui, non seulement n'est point la même chose que les éléments, mais qui même en est le contraire : car elle est une, et les éléments sont multiples,et ainsi elle leur impose une propriété qu'ils n'ont pas et qu'ils ne peuvent jamais avoir.

Cela paraît encore mieux dans l'abstrait et si l'on considère des unités, sans faire attention aux objets qu'elles peuvent représenter. Comment concevoir clairement que la simple juxtaposition de 1 et de 1 fasse 2, un nombre que chacun de ses éléments exclut, et qu'une propriété naisse de la réunion de deux propriétés contraires ? Sans compter que rien n'est arbitraire comme de rapporter l'origine de la dualité à l'addition de deux unités, puisqu'elle peut naître aussi bien du sectionnement d'une seule, et qu'on fait 2 en partageant une pomme aussi bien qu'en en juxtaposant les moitiés. S'il en est ainsi, ce n'est point avec des choses diverses que l'on expliquera jamais un composé un, de quelque manière qu'on les combine ; et toutes les raisons *physiques* que l'on peut donner de la formation et de la corruption des êtres ne sont que de simples constatations, qui n'expliquent pas le mystère de ce que l'on constate, et ne le laissent même pas soupçonner (96 A à 97 C).

Platon en était là de ses réflexions, et, ne trouvant rien à penser de positif sur la raison des choses, il se bornait à rejeter provisoirement toutes les explications des physiciens, lorsqu'il assista un jour à une lecture d'Anaxagore. Tous les auteurs de l'antiquité témoignent de l'effet extraordinaire produit sur les esprits de ce temps par les ouvrages de ce philosophe. Or on disait, dans ce livre, que « l'esprit est le grand ordonnateur et la cause universelle » (1). Cette formule, qui contenait en germe, comme nous l'avons dit, toutes les révolutions de la pensée, fut pour Platon un trait de lumière. Il fut rempli de joie, et il lui parut, ma foi ! fort bien, que l'esprit fût la cause de tout. Il nous le dit (2) lui-même dans ce style si vif et d'une grâce inimitable. Mais, s'il en est ainsi, pensa-t-il, si c'est l'intelligence qui ordonne tout, le principe de chaque chose, sa raison d'être, c'est la

(1) ... ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος (97 C).

(2) Ἥσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον (*Ibid.*).

Digitized by Google

plus *rationnelle* disposition de cette chose ; et voilà ce qui doit expliquer le mouvement universel, génération et corruption, action ou passion. Partant de là, il se mit en devoir de rechercher pour chaque chose quelle est sa fin et son bien, la meilleure disposition de sa nature, « sa cause suivant l'esprit » (1), et il pensa trouver dans son nouveau maître un auxiliaire merveilleux pour ses investigations. C'était alors une grande discussion entre les philosophes de savoir si la terre était plate ou sphérique, et si elle était ou non le centre du monde. Platon compta que les livres d'Anaxagore, après lui avoir fait connaître l'opinion de ce philosophe sur ces questions, lui en rendraient raison en partant de son principe, et lui montreraient, par exemple, que la terre est ronde parce qu'il est dans sa nature et sa constitution de l'être et parce que c'est la perfection de sa forme ; qu'elle est au centre du monde, parce que, suivant sa nature et celle des autres êtres, elle ne peut être ailleurs mieux à sa place, et qu'enfin, d'une manière générale, chaque chose, dans l'ensemble et dans le détail, fait tout en vue de son bien, c'est-à-dire pour atteindre la plus grande perfection possible de sa nature et en développer toutes les propriétés dans la mesure compatible avec l'ordre universel. Il n'eût point donné pour beaucoup ses espérances. Aussi, quel ne fut pas son désappointement, lorsque, ayant parcouru les livres d'Anaxagore, il s'aperçut que l'intelligence ne jouait dans son système du monde aucun rôle ! Il semblait oublier lui-même ce qu'il avait dit, et, après avoir invoqué l'esprit comme principe, il revenait à expliquer tout par l'air, l'éther, l'eau et mille absurdités du même ordre. C'est qu'Anaxagore était resté *physicien*, et, de même que Pythagore, Parménide et Démocrite, lorsqu'il découvrait de l'esprit dans les choses, il croyait y voir un élément de la matière même.

« C'est comme si l'on affirmait, poursuit vivement Socrate, que c'est l'intelligence qui me guide dans tous mes actes, mais qu'ensuite, cherchant à expliquer le détail de ma conduite, on avançât, pour commencer, que, si je suis assis en ce lieu, c'est parce que mon corps est fait d'os et de nerfs, que mes os peuvent se mouvoir librement dans leurs jointures, et que mes nerfs, en se tendant ou en se retirant, me font plier les jambes comme vous voyez ; ou comme si, pour expliquer l'entretien que j'ai avec vous, on allait chercher toutes sortes de causes lointaines, ma voix, l'air, vos oreilles, mille autres conditions analogues, et

(1) αἰτίας κατὰ νοῦν (97 D).

Digitized by Google

qu'on négligeât de nommer la seule qui mérite qu'on en parle, à savoir que, les Athéniens ayant jugé bon de me condamner, cela fit que, moi aussi, je jugeai bon de rester assis à cette place et estimai convenable d'y attendre tranquillement la peine qu'ils m'ont imposée. Car, par le Chien ! ou je m'abuse fort, ou il y a longtemps que ces nerfs que voici et ces os seraient à Mégare ou en Béotie, et que la volonté de mon bien les eût emportés, si je n'avais trouvé bon, plutôt que de fuir et de me dérober, de rester, et de subir l'arrêt, quel qu'il soit, que la Ville a porté contre moi !

« Que l'on dise que, si je n'avais tout cela : des os, des nerfs, enfin tout ce qui me constitue, je ne pourrais accomplir ce qui me paraît à propos, à la bonne heure ! Mais prétendre que c'est là la cause de ce que je fais, cette cause que l'on dit pourtant intelligente, et non pas le choix du meilleur, c'est de la dernière ineptie ; car c'est être incapable de faire cette différence qu'*autre chose est la cause réelle, autre chose ce sans quoi la cause ne serait jamais cause* » (99 A et B).

Remarquable formule. Il faut distinguer la cause des conditions. La vraie cause est une propriété inhérente à ce qui agit, son essence. Les éléments de l'agent ne sont que les auxiliaires de l'action, la matière de l'action : conditions nécessaires peut-être et constantes de cette action, mais qui jamais ne suffiraient à en expliquer la nature propre, vraie, absolue et indépendante de ses relations changeantes.

Il importe de le faire remarquer (on en comprendra bientôt la raison) : pour appuyer la théorie que tous les phénomènes s'expliquent par leur idée, Platon a pris en exemple un phénomène de volonté. La chose ne surprend aucunement ses auditeurs, mais elle étonne un moderne, qui se fait une conception fort différente de la causalité dans la nature et dans l'homme. Aux yeux de Platon, la conscience ne crée pas une telle dissemblance entre ces deux formes d'activités. L'homme, dans l'action, cherche à réaliser son bien (« son idée », dit une expression française que notre auteur eût peut-être approuvée), exactement comme les choses matérielles, dans le mouvement, en manifestant une propriété qui leur est inhérente, traduisent leur essence, leur nature, leur tendance soudain éveillée et qui poursuit sa fin obscure. Ces dernières ont aussi, sans doute, une âme (1),

(1) C'est une idée que développe, comme on sait, le *Timée*.

Digitized by Google

qui se manifeste dans leurs apparences ; mais cette âme, en elles, s'ignore, et, dans l'homme, se connaît. Il n'est donc point de mouvement, conscient ou non, qui ne doive, suivant Platon, avoir pour fin le bien du mobile, c'est à dire la réalisation de sa nature ; et même il semble que, à l'exemple de tous les anciens, Platon ait jugé de la perfection de l'agent beaucoup plus par l'exactitude de son mouvement que par le développement de sa conscience. C'est pour cela qu'il met partout les astres fort au-dessus des hommes, et qu'il adopte sans hésitation toute les divinités sidérales du polythéisme populaire. L'âme de l'homme n'est qu'une partie de l'âme de la terre ; le monde tout entier est animé par des fins, et la loi de l'homme n'est qu'un cas particulier de la loi générale de l'univers. L'idée de prendre l'homme comme exemple de la causalité naturelle devait donc paraître tout évidente à des lecteurs familiarisés avec la doctrine de l'auteur, comme avec les cosmogonies populaires, et qui ne connaissaient point les barrières que la psychologie, peut-être étroite, des modernes a élevées entre l'activité de l'homme et celle des choses.

La révélation d'Anaxagore n'avait cependant assuré l'esprit de Platon que sur un point : il fallait mettre la source de tout mouvement dans une force spirituelle. Que cette force fût précisément une idée, et qu'elle correspondît aux mots dont nous désignons les choses, de telle sorte que nous pussions tirer de notre propre esprit la science de l'univers, c'est ce qu'il n'avait point encore soupçonné et ce que les suggestions d'un autre maître l'amenèrent à comprendre. Parlant ici par la bouche de Socrate, il ne peut nous dire ce qu'il lui doit. Nul doute cependant que Socrate ait été le premier à lui révéler l'utilisation de l'intelligence, et que ce maître à la fois croyant et sceptique, qui doutait de toutes les réalités sensibles, mais attribuait une certitude incontestable aux idées que nous en avons, à tel point qu'il voyait dans l'idée du bien le bien même, ait exercé une influence décisive sur un esprit que son propre mouvement entraînait visiblement à cette conception. Du jour où Platon connut Socrate, il subit le retour de pensée que Descartes, après lui, devait éprouver et décrire : au lieu de demander la vérité aux choses, il la chercha dans son propre esprit. Nous avons fait connaître la méthode de Socrate. L'effort de Platon tendit à en élargir le principe, pour l'appliquer à la solution des problèmes généraux de la spéculation que son esprit s'était posés avant de connaître son nouveau maître. Il approfondit cette notion

Digitized by Google

d'Idée ; il mit dans l'Idée, non seulement la vérité, mais l'essence, et il en fit un principe d'explication universel. Mais écoutons-le parler lui-même.

« A cette époque, il me vint à l'esprit que, à force de regarder les choses sensibles, il pourrait m'arriver de perdre la vue, comme ceux qui regardent le soleil pendant une éclipse ; et que c'est de même, probablement, un moyen de s'abîmer les yeux de l'âme, que de regarder tout avec les yeux du corps et par l'intermédiaire des sens. Je résolus donc de me réfugier dans les idées et de *chercher en elles toute la réalité des choses* » (99 D et E). « Et voici comme je procédai : je supposai qu'en chaque chose, c'est l'explication raisonnable que j'en trouve qui est le plus essentiel (ὑποθέμενος ἑκαστοτὲ λόγον ὅν ἄν κρίνω ἐῤῥωμενέστατον εἶναι (101 A), et, partant de là, tout ce qui me parut de cet ordre d'explication (τούτῳ ξυμφωνεῖν), je le considérai comme une réalité positive, et le reste comme irréel » (100 A).

Et, comme Platon craint qu'on ne le comprenne pas, il insiste : « Je vous le répète encore une fois : mon point de départ, c'est l'hypothèse qu'il y a un beau, un bien, un grand, etc., *existants par eux-mêmes.* »

Et il continue, passant aux exemples : suivant notre hypothèse, ce qui explique donc qu'une chose soit belle, c'est qu'elle participe du beau en soi. Qu'on ne me dise pas que c'est la vivacité des couleurs ou l'harmonie des formes. « J'envoie promener tout cela, qui ne fait que me troubler, et je me réponds bonnement et sans art, et non peut-être sans quelque simplicité, que rien autre chose ne rend la chose belle que la présence, ou la communication, enfin l'adjonction à la chose, de quelque manière qu'elle se fasse, du beau en soi : car, sur la manière, je n'assure encore rien, mais seulement que c'est par le beau que toutes les choses belles deviennent belles. Car, pour cela, il me semble que je ne saurais rien me répondre de plus sûr, ni à moi, ni aux autres » (100 C à E).

Et cela est vrai, naturellement, du grand comme du beau, et, en général, de toutes les propriétés. C'est par la grandeur qu'on devient grand. On ne peut être plus grand « de la tête », car la tête est petite et ne peut faire la grandeur ; et c'est par elle aussi, du reste, que l'on est plus petit. De même ce n'est pas « par 2 » que 10 dépasse 8, mais par la quantité. J'abandonne le reste à de plus savants (101 C), et je m'en tiens à mon principe, que je me préoccuperai seulement de for-

Digitized by Google

tifier, en rattachant, si possible, la grandeur à une idée plus générale, de même que j'essaie de la diviser elle-même en toutes les idées qui en dépendent (100 E à 102). De ce point de vue, me voilà débarrassé de toutes les difficultés que les explications des Physiciens soulevaient. Car les choses, considérées hors de leur idée, sont à la fois ceci et cela, et jamais je ne pourrai connaître leurs propriétés véritables. Simmias est plus grand que Socrate et plus petit que Phédon ; il est à la fois grand et petit, et réunit en lui deux qualités contraires. Seule, l'idée est à jamais et absolument ce qu'elle est, et seule, par suite, elle nous donne une connaissance certaine.

SECTION III

La signification historique du système

Ces quelques pages nous livrent le principe de toute la spéculation moderne, à la fois théorique et pratique, dans sa vérité et dans son erreur.

Nous répétons d'abord que cette distinction entre la cause vraie du phénomène, qui est purement idéale, et ses conditions empiriques est l'idée fondamentale de la physique cartésienne. L'ambition de Descartes a été de constituer une science qui ne dût rien à l'expérience, et qui eût, d'un bout à l'autre de ses propositions, un caractère d'entière évidence. Nous l'entendrons se féliciter contre Gassendi d'avoir pris pour principe de sa physique une « abstraction qu'il se fait du corps », laquelle n'est, en apparence, « rien autre chose que sa pensée » et semble « n'avoir aucune substance hors de son esprit » (1). Précisant cette con-

(1) Voir deuxième partie, I, 1, 2.

Digitized by Google

ception, au moins en théorie (car les applications que Descartes en a faites ne laissent déjà aucun doute sur sa pensée), Spinoza, son grand disciple, condamnera tout rapport empirique, fût-ce le plus général et le plus constant (par exemple, la relation de l'huile à la flamme), comme purement « accidentel ». Dans une langue qui rappelle extraordinairement celle de Platon, il rejettera toutes les connaissances « qui ne viennent pas de la puissance même de l'âme », comme n'atteignant point les « essences » des choses ; et il distinguera d'avec les conditions temporelles mêmes les plus stables « la cause immédiate » des phénomènes, qui ne peut être atteinte que dans l'esprit (1). Kant, qui semblait devoir tout renverser, ne changera rien du moins à cette conception, et il cherchera à établir que, « par le moyen des catégories, des objets, qui ne sauraient se présenter qu'à nos sens, peuvent nous être connus a priori, et cela dans les lois de leur liaison, et que, par conséquent, nous pouvons prescrire en quelque sorte à la nature sa loi » (2).

Les termes de « fini », de « meilleur », qui reviennent constamment dans le discours de Platon pourraient faire illusion sur l'identité de sa pensée et de celle de ces philosophes. Cette langue ne ferait, en tout cas, que le rapprocher davantage de Leibniz. Mais il faut dire plus. Il est facile d'apercevoir ici même, et les autres dialogues l'établissent surabondamment, que par le « bien » et par le « meilleur », Platon n'entend rien de plus que la nature de la chose, c'est-à-dire la chose même considérée en dehors de ses conditions sensibles et dans la pure lueur de l'esprit. Le bien de la chose, c'est ce que l'intelligence en connaît avec évidence comme constituant sa nature ou son essence. Or Descartes et Spinoza se servent eux-mêmes souvent du mot dans cette acception. Le bien d'une chose, pour eux, c'est l'idée claire que nous avons de cette chose. Car cette idée nous révèle sa nature, et le bien, pour tout ce qui existe, n'est-il pas de se réaliser soi-même ?

Il y a, cependant, dans ce passage du *Phédon*, une hypothèse qui pourrait faire sourire un lecteur moderne : une meilleure analyse nous en révèle la signification moderne. C'est l'hypothèse que la rondeur même de la terre et sa situation dans l'univers devraient pouvoir s'expliquer a priori et d'après les seules lois de l'esprit ou de l'intelligibilité. On sait que Descartes cher-

(1) Voir IIe part., I, II, 1.
(2) *Ibid.*, II, II, 2.

Digitized by Google

cha cette mécanique céleste a priori, et que, en un certain sens, Newton a réalisé le vœu de Platon. Kant lui en fait un grand mérite, et nous verrons combien cet auteur attache de prix à cette concordance entre la nature et l'esprit.

Enfin, il n'est pas jusqu'à l'idée même de la réduction des causes intelligibles les unes aux autres qui n'exprime un principe tout moderne, que Descartes a seulement renouvelé, en croyant le découvrir ; car ce sera le second précepte de sa méthode et la règle directrice de toute la recherche moderne, que de faire rentrer le compliqué dans le simple et les lois particulières dans des lois générales d'où les premières puissent être déduites.

Nous voulons seulement indiquer que c'est bien Platon qui pose le principe du mouvement dont toute la science moderne est sortie. Et ceci nous conduit au cœur de notre sujet par la question suivante : comment un principe qui devait être un jour si fécond est-il resté pendant tant de siècles si inactif ? Et encore inactif seulement pour le bien ; car il produisit une science fausse et équivoque qui étouffa longtemps tous les germes d'une science véritable. Il y a là un phénomène singulier, dont l'étude nous découvrira toute l'erreur de la spéculation morale à la source même d'une équivoque théorique.

II

Ce qui est sorti directement, en effet, de la théorie de Platon, c'est cette physique des vertus, des forces occultes, qui a régné dans la physique proprement dite jusqu'au XVII[e] siècle, dans la chimie jusqu'à Lavoisier, et qui n'a pas perdu toute influence, de nos jours encore, dans les sciences naturelles et dans les sciences sociales. On en rapporte inexactement l'origine à Aristote, bien que ce dernier lui ait, en effet, donné sa forme définitive. Mais Platon en avait très exactement déterminé le principe, et nous verrons bientôt qu'il ne se prive point d'aller jusqu'aux applications. En même temps qu'il dépréciait cette science expérimentale des phénomènes, qui repose sur l'étude de leurs conditions dans le temps et dans l'espace, Platon pensait constituer une physique a priori par la simple analyse et classification des idées de ces phénomènes, qu'il croit être leur essence et leur cause véritable.

L'histoire nous apprend que cette conception est précisé-

Digitized by Google

ment l'opposée de celle des modernes ; mais, sans cette constatation, évidemment décisive, tout nous porterait à nier la différence ; et nous ne voyons pas dans les *principes* ce qui a pu donner naissance à une opposition si caractérisée dans les *méthodes*. Car le principe de Platon, encore une fois, est celui de Descartes, de Newton et de Kant : l'homme ne connaît des choses que ce qu'il y met ; tout ce qui est empirique est approximatif, et il n'y a de science sûre qu'idéale. La polémique de Platon contre l'empirisme de ses prédécesseurs s'est renouvelée incessamment chez nous, depuis trois siècles, et elle se renouvellera sans doute indéfiniment ; car, si l'on a peut-être raison de dire que toute connaissance vient de l'expérience, il est encore bien plus probable qu'il n'en vient aucune vérité.

La différence entre la science de Platon et celle de Descartes n'est point dans leurs principes, mais dans leur interprétation différente d'un même principe, qui oppose leurs méthodes ; et le lecteur s'en rendra compte aisément, s'il veut bien nous suivre d'abord avec une attention particulière dans une analyse un peu délicate que nous voudrions tenter de la notion d'Idée.

Considérons cette Idée de Blancheur, qui est, pour Platon, la cause explicative de toute blancheur empirique, la « vertu » qui fait qu'une chose est blanche. Cette Idée de Blancheur n'est pas une qualité ; car il n'est pas une qualité qui ne soit relative, passagère et d'emprunt, et la cause idéale est absolue, éternelle et se suffit à soi-même. Ce n'est donc même pas la qualité blanche. La qualité blanche n'est jamais, à deux moments, ni sous deux rapports, ni dans deux objets, semblable à elle-même, et l'Idée de Blancheur est le principe toujours le même qui fait que cette qualité est perçue dans des objets toujours différents et sous des rapports toujours nouveaux. A parler très exactement, l'Idée n'est donc rien autre chose qu'un certain type, une certaine loi, ou règle constante, des phénomènes, et, sous divers noms, qui changent avec le phénomène considéré, elle n'a jamais d'autre propriété et d'autre rôle que de donner de la durée à une apparence et de ramener un hasard sous une règle. Dire qu'un phénomène a pour cause son Idée, c'est dire, au fond, qu'il est *déterminé absolument*.

On en conviendra plus facilement, si l'on songe que l'Idée correspond au mot, et que le mot n'est rien de plus qu'une marque de détermination imprimée sur les choses. Considérons différents mots : on accordera que l'esprit ne peut inventer ni le blanc, ni le rouge, ni le chaud, ni le doux, ni l'amer, ni le solide, ni le

Digitized by Google

mou, ni rien de ce qui existe au monde. Tout cela lui est révélé par les sens, et il n'aurait aucune idée des couleurs sans des yeux, du son sans des oreilles, de l'étendue sans un corps, des muscles et des organes du tact, ni enfin du monde sensible sans l'intermédiaire d'un organisme approprié à la connaissance de ce monde. Ce qui différencie nos mots ne vient donc pas de notre esprit, de nos mots : ce qui vient de l'esprit, c'est le caractère de fixité communiqué aux propriétés les plus différentes par le seul artifice de les nommer ; car le mot a un sens précis et déterminé ; il enveloppe sous un même caractère un nombre infini de phénomènes, au lieu que les choses données dans l'expérience sont toutes différentes les unes des autres, et qu'il n'y a ni ne pourra jamais y avoir deux phénomènes identiques au monde. Les idées, comme telles, c'est-à-dire comme idéales, ne sont donc point différentes les unes des autres ; elles ne diffèrent que dans ce qu'elles conservent encore de sensible. En elles-mêmes, elles sont toutes une seule et même chose : la détermination.

Cela s'étend, bien entendu, à ces idées qui, suivant Platon, déterminent notre propre volonté en dehors de toutes les conditions empiriques où elle s'exerce, puisqu'il admet que la loi de notre action n'est pas différente de la loi générale de la causalité. Et voilà la conséquence première de cette conception générale de la causalité et la raison qui nous a fait relever l'exemple qu'il en donnait. Il suivrait de là — on en ferait la démonstration de la même manière — qu'attribuer nos actions à la seule idée que nous nous faisons de notre bien, c'est dire purement et simplement qu'elles sont déterminées. Notre nature, considérée comme purement idéale, et en dehors de ses conditions empiriques, n'est rien de plus que notre détermination dans les mouvements qui émanent de nous, et le travail dialectique d'épuration qui dépouille les choses sensibles de toutes leurs qualités opère de la même manière sur le moi et le réduit à cette forme vide de la détermination. Nous avancions, en commençant, que le paradoxe socratique appesantit un poids très lourd sur la doctrine : le lecteur peut voir, en effet, qu'il n'y a aucune différence entre l'énoncé de ce paradoxe (que « tout homme veut *invinciblement* son bien »), et le principe de la théorie qui nous occupe, à savoir que l'idée de notre bien est la seule cause véritable et explicative de toutes nos actions. L'ascétisme secret du *Philèbe* et du *Phédon*, qui sacrifie toute la nature à l'Idée, n'était qu'une autre forme de ce déterminisme. Le « paradoxe » acquiert une signification métaphysique, parce que cette idée du bien, cause véritable de

Digitized by Google

l'action, devient un principe indépendant des conditions empiriques et de toute la nature sensible. Nous prenons connaissance en nous-mêmes de la force impérieuse qui agit aussi dans les êtres inorganisés et y détermine rigoureusement tous les mouvements, sans y devenir cependant consciente de soi. Nous distinguons cette force des conditions empiriques de son exercice, qui n'expliquent ni ne nécessitent intégralement l'action ; mais, en la distinguant ainsi, nous l'impersonnalisons : car nous ne pouvons rien caractériser que par des qualités, et toutes les qualités sont exclues de l'Idée, qui ne reste, en définitive, pour nous, que cette forme vide : le principe déterminant.

Voilà donc ce qu'est pour nous l'Idée, quand nous l'analysons : détermination dans les choses et en nous-mêmes.

Mais cette détermination peut être entendue en deux sens, qui marquent toute la différence de la science idéologique et de la science positive.

Si l'on donne son sens littéral au principe d'Anaxagore (que l'esprit est l'*organisateur* et la *cause universelle*), on cherchera dans l'Idée un démiurge, une force créatrice. Et c'est la conception qui conduit Platon à prêter à chaque phénomène susceptible d'une dénomination positive une Idée, une Force spirituelle, qui explique ce phénomène absolument. Cette conception apporte, comme nous l'avons dit, dans la philosophie des Physiciens, une nouveauté de *principe*, en y apportant l'idée du rôle de l'esprit ; seulement, elle ne change rien dans la *méthode* de cette philosophie, qui reste purement *objectiviste*. Les Physiciens se donnaient pour objet d'étude ce qui est extérieur au sujet ; et c'est le principe d'existence d'une chose extérieure au sujet qu'ils prétendaient atteindre dans l'air, le feu, le nombre, l'unité, le Νοῦς, etc. Les Sophistes et Socrate déclarent cette prétention présomptueuse et vaine. On ne peut connaître, disent-ils, le principe de l'objet comme objet. Et Socrate ajoute : on ne connaît que le sujet. Mais voici la réforme que Platon tire du socratisme : nous trouvons *dans le sujet* le principe même de l'objet ; nos idées des choses sont les principes des choses, des objets, considérés comme objets. C'est le franc retour au point de vue que le subjectivisme de Socrate semblait avoir pour toujours écarté. On revenait, avec les derniers Physiciens, à voir l'esprit dans la chose même. En réalité, ce retour en arrière était inévitable, par suite de l'insuffisance de la critique socratique. Si Socrate condamne la recherche des causes physiques, c'est, en effet, sous le seul prétexte que ces causes nous sont étrangères et que nous ne connais-

Digitized by Google

sons que nous-mêmes. Mais, s'il nous est possible de saisir en nous les causes des choses, ce qu'il a oublié de nier, la possibilité d'une science physique conforme au principe socratique lui-même nous est rendue ; et nous trouverons cette science dans nos idées des choses. Voilà le principe de la théorie des Forces spirituelles, qui a condamné la science physique à la tautologie pendant deux mille ans. On prétendait que l'idée fût pleinement extensible à la réalité sensible et l'expliquât dans tout son détail ; et, pour donner à l'idée trop de réalité, on finissait par la rendre aussi inintelligible que la réalité sensible même : car, si c'est la chaleur qui explique le feu, il est manifeste que rien ne l'explique.

En quoi consiste donc la révolution de Descartes ? La révolution de Platon était de *principe ;* celle de Descartes est de *méthode.*

Descartes part aussi de ce principe, que nous ne connaissons des choses que notre propre pensée : c'est le *Cogito, ergo sum :* je puis douter de tout, sauf de mon doute ; du contenu de mes idées, mais non pas de leur forme ; et toute idée est une « vraie et réelle nature ». Mais Descartes va plus loin. Le caractère de l'idée, ce n'est point d'être ceci ou cela, couleur, forme ou solidité. Tout cela lui vient des choses. Sa propriété à elle, c'est l'évidence. Or, quand je cherche, parmi mes sensations, une évidence, je n'en trouve qu'une : celle de l'étendue mathématique et du nombre : car je puis priver un corps successivement par la pensée de toutes ses qualités sensibles, et même de l'étendue tactile, mais non point de cette étendue purement idéale grâce à laquelle on mesure, divise, additionne et compte. Si un corps, pour mon esprit, n'a point nécessairement des qualités, il a nécessairement des parties, il participe nécessairement de la possibilité d'être nombré, déterminé, puisque c'est la possibilité même d'être pensé.

Cette conception deviendra encore plus claire avec Spinoza, qui définit l'idée : une connaissance de certains rapports mathématiques. Mais, comme nous le verrons, si ce philosophe est peut-être le premier à identifier expressément l'idée avec la connaissance mathématique, avec la détermination la plus haute, il ne diffère en cela de Descartes que par les termes : les deux doctrines sont identiques pour le fond.

Nous disons que ce qui fait l'originalité et la fécondité de ce point de vue, c'est une autre interprétation du CONNAIS-TOI TOI-MÊME, qui renouvelle la *méthode* de la science. Platon l'in-

Digitized by Google

terprétait ainsi : « Connais en toi-même *les choses sensibles ;* retiens donc des choses toutes les idées que tu en as. » Il l'interprétait en un sens *objectiviste.* Descartes l'interprète en un sens *subjectiviste :* « Exclus de ta représentation des choses tout ce qui ne vient pas de toi seul ; purge-la de tout élément objectif. Les choses ne sont pas ce qu'elles te paraissent être ; elles sont ce que tu es. Or qu'es-tu, comme esprit et pensée ? Uniquement principe d'unité et de détermination. La plus haute unité et la plus haute détermination que tu puisses imposer aux choses, c'est celle de l'espace homogène et du nombre. Voilà donc le principe véritable des choses. Le reste n'est qu'apparence, et, loin d'avoir son principe dans l'idée, l'a peut-être même dans le néant. Le reste n'a qu'une existence négative ; la mathématique seule assure une existence véritable et positive à son objet. »

Il n'est pas étonnant que ces idées aient agi sur les esprits, au XVII[e] siècle, à la manière d'une révélation. La science physique venait de se constituer en dehors de l'idéologie scolastique : mais elle ignorait sa méthode. Descartes la lui faisait connaître. La méthode de cette science était de travailler les choses pour y retrouver les idées les plus simples de l'esprit, celles de relation et de mesure, de reconstruire le réel sensible aves des éléments le plus exclusivement possible spirituels. Les anciens ignoraient tout, parce qu'ils ignoraient l'analyse. Ils ont bien vu que toute explication des choses est dans l'idée, mais ils n'ont pas vu que nos idées sont inégalement pures, et qu'elles sont toutes mélangées à divers degrés d'éléments sensibles. On ne peut apercevoir cela et retenir en même temps le principe anaxagorique, sans en conclure que la puissance explicative des idées a sa mesure dans leur pureté ; pour rester fidèle au principe même des anciens, on devra donc renoncer complètement à leur méthode. Il faudra revenir à la pensée proprement socratique : que nous ne connaissons rien, en effet, que nous-mêmes ; et, si l'on ajoute, avec Platon, que cette connaissance du sujet renferme une science de l'objet, ce sera avec cette réserve : que notre science de l'objet est étroitement limitée, que toute une part de l'objet échappe à notre explication, et qu'il n'y a de science de l'objet, en définitive, que dans la mesure où l'objet même est *notre œuvre.*

Ces remarques ne prétendent pas précisément à l'originalité ; le principe au moins n'en est pas nouveau. Il traduit une opinion assez courante des historiens sur la révolution carté-

Digitized by Google

sienne, et nous croyons, par conséquent, ne pas susciter trop d'objections, en avançant que cette différence entre Platon et les Cartésiens résume toute l'opposition entre la science ancienne et la science moderne, entre une science qui cherche dans les choses des idées, et une science qui y cherche seulement des rapports numériques, entre une science de l'être et une science de la relation. Voilà la réforme qui était nécessaire pour que la science pût naître. Mais comment cette histoire, demandera-t-on, peut-elle avoir une signification pour la morale ? C'est ce qu'il nous sera maintenant plus facile d'apercevoir.

III

La doctrine de Platon nous montre la science et la morale enveloppées dans le même principe et ramenées à une commune métaphysique : toute vérité est connaissance d'Idée ; tout bien est volonté d'Idée. Or nous apercevons que la condition de l'établissement de la véritable science, c'est la réduction de l'Idée à la pure quantité. Mais, on l'a dit (1), la première condition de la morale, c'est une exacte théorie de la connaissance et de l'intelligibilité. Il importe donc au plus haut point pour l'établissement de la morale, de connaître les conditions qui donnent à la méthode de la science moderne et sa pleine signification et sa pleine efficacité. Il importe surtout de connaître les conditions en quelque sorte négatives de cette science, c'est à dire les hypothèses philosophiques qu'elle exclut et la véritable nature des obstacles qu'elle doit renverser pour s'établir.

Il est possible que la science ne connaisse pas elle-même ces obstacles ; il est possible qu'elle les tourne plutôt qu'elle ne les écarte. Et sa libération, assurée par quelque heureuse trouvaille de *méthode*, que la *théorie* ne soutiendrait pas, serait alors impuissante à entraîner par elle seule la libération de la morale. Or, justement, l'examen de la pensée de Platon peut nous amener à vérifier l'exactitude de ce soupçon. Il peut nous amener à sentir que la théorie courante de la science est incapable de réfuter le système des Idées par les principes qu'elle avoue, et que, en conséquence, elle ne condamne ce système que par des princi-

(1) Préface, pp. III et suiv.

Digitized by Google

pes qu'elle ignore : d'où il résulterait que ses principes avoués rendent peut-être la morale impossible.

On peut croire, en effet, que Platon n'a pas ignoré la thèse de Descartes. Laissons la question de savoir si la théorie pythagoricienne des nombres, intellectualisée chez lui, sans doute, comme celle d'Anaxagore, par l'adjonction du principe socratique, n'a pas été la forme dernière de sa pensée. La doctrine de Platon est, historiquement, et dans son action, une doctrine assez différente du pur mathématisme ; et il n'y a que ce platonisme historique qui nous intéresse ; mais, sous cette forme même, nous avons vu que le platonisme tendait à faire du nombre une sorte de succédané sensible de l'Idée, et, de la mathématique, une sorte de *dialectique d'expérience*. Dans ces conditions, et avec cette faveur pour la quantité, il serait déjà difficile d'admettre que Platon eût maintenu, au moins fort longtemps, dans sa philosophie, la distinction de l'Idée et de la quantité, sans en avoir quelques bonnes raisons. Mais ces raisons, en outre, ne nous sont pas inconnues, et ce qui nous conduit à soupçonner, dans la théorie des Forces, un danger que l'établissement de la science à titre de fait ne suffit aucunement à conjurer, c'est qu'elles sont, en un sens, irréfutables.

Lorsque l'on donne comme idéal à l'esprit la connaissance évidente et nécessaire, on ne se trompe pas sur ses aspirations. Lorsqu'on estime que la mathématique est le type de la science évidente ou nécessaire, on donne également de la science parfaite une très exacte définition. Enfin, on fait preuve d'une psychologie bien renseignée, lorsqu'on affirme que l'esprit ne connaît rien d'évident que soi-même, c'est-à-dire sa propre contribution à l'œuvre de la connaissance. Ce qui fera le mérite éternel de Descartes, c'est d'avoir clairement aperçu que la condition de toute science est la détermination, et l'objet naturel de la science, par suite, la plus haute forme de détermination des phénomènes, leur détermination par l'espace et le nombre.

Mais la plus haute forme de détermination accessible n'est pas nécessairement une détermination *totale ;* et elle n'est pas nécessairement *objective*. Les mathématiques n'expriment, peut-être, ni les pleines exigences de l'esprit, ni les conditions principales de la réalité : elles sont, peut-être, un compromis entre l'esprit et les choses. Ces doutes n'ont point effleuré la pensée de Descartes, et il voit dans les mathématiques à la fois la perfection de l'intelligibilité et la perfection de l'objectivité. Il ne pense point qu'elles ne sont, peut-être, objectives qu'en ce qu'el-

Digitized by Google

les ont de non-intelligible, et qu'elles ne sont, peut-être, intelligibles qu'en ce qu'elles ont de non-objectif. Or la conviction de Descartes, la croyance au caractère a priori d'une mathématique objective, ou à la détermination parfaite d'une expérience a posteriori (deux théories identiques au fond, comme il sera montré, et qui ne se combattent jamais que par inconscience), est demeurée absolument générale : elle est le trait signalétique de toute la spéculation moderne, et beaucoup pensent l'avoir rejetée, qui la trahissent encore, comme nous le verrons, dans leurs modes de penser, à des signes certains.

Reconnaissons que, d'un côté, il n'est point de conviction plus utile et plus nécessaire. Privée de la croyance à l'absolue détermination des choses, quelle recherche scientifique n'a perdu son but et son aiguillon ? Notre esprit a ses exigences, et le monde n'a de prix pour nous que par son intelligibilité. Cette conviction est donc belle et profondément humaine. Ceux mêmes qui, sincèrement, ne la partagent plus, devront se la donner, s'ils veulent travailler à la science. Avec moins d'espoir, mais le même désir, ils suivront le précepte de Descartes, de toujours supposer la détermination dans les choses, parussent-elles entièrement indéterminées, et de rechercher l'élément mathématique jusque dans le refuge le plus profond de la sensibilité. C'est aussi ce que n'a cessé de faire toute la science moderne, même celle qui paraît la plus empirique. C'est bien le triomphe de la méthode de Descartes, et il répond à une légitime aspiration de l'esprit.

Mais peut-être, encore une fois, d'un esprit qui néglige l'action et la vie, et peut-être sous une forme incomplète. Et ce qui fait la plausibilité du choix de Platon, c'est la grande difficulté d'imaginer une nature réduite à des éléments purement mathématiques et la grande difficulté de comprendre une mathématique qui n'emprunte quelques-uns de ses éléments à la nature.

Or nous disons que Platon s'est parfaitement rendu compte de ces difficultés ; et il nous le montre en soutenant une théorie qui : 1° reconnaît explicitement l'*existence* de l'indétermination en général, et qui : 2° fait de l'indétermination un élément, non seulement de la connaissance physique, mais même, peut-être, de la connaissance mathématique. C'est qu'en effet, si l'Idée explique tout ce qui est connu, elle est cependant supérieure, en elle-même, à la chose connue sous toutes ses formes, laquelle, comme distincte de l'Idée, échappe, par conséquent, d'une certaine manière, à son propre principe d'explication.

Digitized by Google

1° Platon reconnaît l'existence d'un principe complètement étranger à l'Idée, irréductible à l'Idée, comme une condition dont le monde a besoin pour être. Ce principe est donc aussi, d'une certaine manière, une cause. Et il est évident qu'il a pour rôle de servir de cause à ce qui n'est point expliqué par l'Idée. C'est la causalité que Platon appellera ordinairement Ἀνάγκη, une fatalité indéterminée. L'Idée est détermination, et elle explique tout ce qui est déterminé. Mais on ne saurait dire sans absurdité qu'elle explique l'indéterminé, s'il y a de l'indéterminé dans l'univers. C'est l'opinion de Platon qu'il y en a, et même qu'il y en a nécessairement, sous peine que le monde ne puisse exister : car le principe qu'il oppose à l'Idée, il l'appelle justement l'indéterminé, τὸ ἄπειρον. Et, puisque ce principe est nécessaire, et nécessairement irréductible à l'Idée, c'est donc qu'il y a nécessairement de l'indétermination dans l'univers, et même qu'il y en aura toujours.

2° Voilà déjà un grand point. Mais c'en est un plus important encore que celui qui concerne les caractères, ou, si l'on préfère, les effets caractéristiques de ce principe. Platon rattache à l'Ἄπειρον deux caractères des choses : leur juxtaposition dans l'espace et leur succession dans le temps. L'Idée est sans parties et sans succession, simple et immuable, et c'est à son action que Platon rapporte ce qui fait que des choses multiples peuvent être ramenées sous un même *genre*, et que des phénomènes divers dans le temps peuvent être compris sous une même *loi*. Mais l'Idée est hors d'état d'expliquer les phénomènes *particuliers* comme tels ; elle n'explique que leurs caractères *communs ;* l'Idée est encore incapable d'expliquer qu'un phénomène *apparaisse :* dans l'Idée, le phénomène est toujours *apparu*, puisque l'Idée est le phénomène dans sa forme ou sa règle éternelle. L'Idée laisse donc sans explication quelques-uns des éléments les plus essentiels de la réalité *physique*. Ou plutôt, elle explique tout, mais elle n'explique les phénomènes qu'en les réduisant à une forme simplifiée d'eux-mêmes.

Mais on peut se demander si Platon n'a pas cherché à pousser encore plus loin cette théorie en l'appliquant, non seulement à la physique, mais même à la *mathématique*. L'Idée ne peut expliquer, comme on vient de le voir, tous les éléments physiques des choses ; elle n'en explique pas davantage tous les caractères mathématiques. La mathématique n'est pas une science de pures idées, puisqu'elle suppose la multiplicité : or l'Idée

Digitized by Google

n'est qu'unité. L'Idée a toujours pour rôle de dépouiller les choses sensibles de leur multiplicité, soit en les ramenant à l'unité du genre, qui les enlève à la multiplicité de l'espace, soit en les ramenant à l'unité de la loi, qui les enlève à la multiplicité du temps. Le nombre même renferme donc quelque chose de sensible, et, s'il représente l'effort suprême de l'esprit pour ramener les choses sensibles à l'Idée, il témoigne aussi de l'impuissance de l'esprit à se passer complètement, pour rendre compte des choses, d'un principe contraire et irréductible à l'Idée.

On ne manquerait pas de textes pour établir que ces vues ne sont point étrangères à Platon, et que, même dans les mathématiques, il reconnaît l'existence d'un élément purement empirique. Ces idées inspirent toute sa critique des Eléates. On les a retrouvées dans ce qu'il dit des incommensurables (1). Elles expliquent seules, comme on verra facilement, le caractère amphibie qu'il prête à la mathématique parmi toutes les sciences, et, si elles ne se justifiaient point par des textes, elles se justifieraient ainsi peut-être par les postulats des textes.

Du reste, même si elles n'appartenaient point à Platon, nous avons moins à chercher, du point de vue critique où nous nous plaçons, ce qui explique son choix pour la théorie des Idées, que ce qui le rend plausible ; et ce qui le rend plausible, c'est donc la difficulté d'attribuer aux figurations mathématiques, soit la pleine intelligibilité, soit la pleine réalité, et de trouver, par suite, en elles, ni l'évidence véritable, ni l'exactitude objective.

Où Platon devait-il donc chercher ces caractères ? Il ne peut trouver le premier que dans un principe à la fois supérieur à la qualité et à la quantité ; et c'est ce principe qu'il appelle Idée, élément d'unité pure et sans multiplicité, qui apparaît dans la détermination par les genres, comme dans la détermination par les nombres, qui est le même dans les deux, et qui n'est identique à aucun des deux

Mais cela ne lui donne que la pleine intelligibilité. Son principe doit avoir aussi la réalité, l'objectivité, l'exactitude : il doit nous donner la loi *des choses*. C'est, encore une fois, le point de départ de toute la doctrine, que, en nous-mêmes et au plus profond de nous-mêmes, nous saisissons la réalité. Nous la saisissons à la fois dans les propriétés génériques des choses et dans leurs propriétés mathématiques, qui sont toutes

(1) Voir MILHAUD, *Etudes sur la pensée scientifique*, pp. 85 et suiv. Alcan, Paris.

Digitized by Google

deux à la fois innées et cependant réelles, et l'objet d'une commune réminiscence intellectuelle. La différence entre ces propriétés tient à ce que les secondes sont liées à toute expérience sensible, et les premières à une part seulement de l'expérience sensible ; c'est-à-dire que leur réalité également éternelle se manifeste aux sens sous une forme inégalement durable ; mais cela ne change rien à l'égalité parfaite de leur innéité et de leur objectivité absolue.

Comment l'Idée est-elle donc réelle, quand la réalité est à ce point indéterminée que l'Idée ne peut en retenir même simplement une ombre légère, comme dans le nombre, sans se mélanger d'indétermination ? Comment les mathématiques et la physique peuvent-elles être à la fois empiriques et intelligibles, alors qu'on définit l'expérience et l'esprit par des caractères contraires ? La réponse de Platon est simple jusqu'à l'enfantillage, mais on perd l'envie d'en sourire, lorsqu'on en connaît la prodigieuse fortune, qui n'est pas très communément soupçonnée.

Cette réponse se trouve dans l'hypothèse que l'Ἄπειρον, tout indispensable qu'il soit pour expliquer l'existence des choses, est cependant lui-même, d'une certaine manière, inexistant. Il existe d'une existence irréelle et déficiente. Il est dans les choses une sorte de néant, dont elles participent pourtant nécessairement (sans quoi elles seraient tout être, tout Idée, toute détermination).

Ayant abrité ainsi son inconséquence sous son équivoque, rien n'arrête plus Platon d'emprunter à l'Ἄπειρον tout ce qui lui est nécessaire pour donner à la réalité de l'Idée quelque consistance. L'action de l'Idée n'est saisissable que dans des phénomènes sensibles, c'est-à-dire qu'elle n'apparaît que dans le *particulier* et le *successif* : on prêtera donc à l'Idée, qui est pure généralité, des *qualités*, qui seules sont *particulières* : et les Idées du blanc, du chaud, du beau, deviendront qualités, comme la blancheur, la chaleur et la beauté. On prêtera à l'Idée, qui est intemporelle et immuable, la *force* qui fait que les phénomènes apparaissent et se modifient dans le temps : et l'Idée sera la cause efficace du mouvement. Nous aurons ainsi constitué l'Idée *vertu* et *force occulte*. Enfin, l'Idée deviendra nombre et grandeur par son association avec la multiplicité du temps et de l'espace, sans pouvoir jamais être confondue cependant avec le nombre et la grandeur pures. C'est ce mélange d'éléments disparates qui constitue l'idéalisme théorique de Platon. Il est facile d'apercevoir ré-

Digitized by Google

trospectivement qu'il constitue aussi tout son idéalisme moral, dont les contradictions (que l'auteur pourra toujours nier en niant la réalité du sensible) paraîtraient ainsi répondre à la pensée générale et presque à l'intention du système.

Qu'on ne nous objecte donc pas que tout cela est contradictoire au fond. C'était une nécessité du système, et nous ne lui en faisons, du reste, aucun grief. On ne peut faire grief à un philosophe d'avoir été jusqu'à la contradiction, et encore en le niant, pour accommoder, avec la conception qu'il se fait d'une science parfaite, les conditions de l'action et de la réalité telles que l'expérience de l'action et l'expérience des sens les lui révèlent. Si Platon maintient la distinction, le caractère qualitatif des Idées, c'est, selon toute probabilité, nous le répétons, par le sentiment qu'il faut conserver au principe des choses, à la cause des phénomènes, une réalité, une force causatrice qui ne pourra jamais exister dans cette abstraction qu'est la pure quantité, quoique l'élément de force et d'action fasse sentir de quelque manière son influence jusque dans cette abstraction même. Ce sentiment n'exige point une grande force d'analyse, et il aurait pu guider Platon même à son insu. Il est très populaire : l'esprit ne se libère qu'avec peine de l'idée que le monde est conduit par des volontés, et nous verrons abondamment qu'il ne gagne rien à s'en libérer jamais complètement. Le système de Platon n'est donc point condamnable uniquement parce qu'il fait une place au contradictoire, et la seule question qui se pose est de savoir s'il y a vraiment dans les *conditions de la science* ou *de l'expérience* quelque chose qui nous impose de placer toute notre connaissance certaine dans une notion contradictoire et de faire bon gré mal gré de l'inintelligible le seul objet légitime de la pensée. Quelle est l'opinion de la science moderne sur ce point ?

Nous avons dit (1) que la science moderne conteste implicitement l'analyse platonicienne de l'expérience. Elle pense donc échapper à la difficulté en niant simplement l'indétermination de l'expérience sensible et la valeur du sentiment populaire dont on vient de parler.

Mais, si la détermination, comme il a été dit, n'est qu'un autre nom de l'intelligibilité pure, prétendre que tout est déterminé, c'est prétendre qu'il n'y a même point d'expérience, c'est

(1) P 80.

Digitized by Google

enlever à la connaissance son objet, c'est vouloir expliquer les choses en les supprimant. Ces prétentions théoriques n'ont jamais pu se soutenir que par l'équivoque d'une science qui travaille sur l'indétermination, tout en la niant, et qui se croit capable de convertir toutes choses en esprit, si seulement le temps lui était donné. Mais cette attitude ne différencie même pas la philosophie scientifique moderne de l'ancienne. Platon aussi, nous venons de le voir, ne reconnaissait l'Ἄπειρον qu'en le niant ; et il témoignait seulement de plus de conséquence que les modernes, en cherchant l'intelligible parfait dans sa pure source spirituelle. Toute notre critique montrera que la pratique même de la science moderne suppose les *conditions de l'expérience* comme Platon nous les a décrites.

Reste donc que peut-être elle ne suppose pas les *conditions de la vérité* comme Platon les conçoit ; et il n'y a que cette hypothèse qui puisse nous soustraire à la théorie des Forces spirituelles. Pour Platon, la vérité, c'est le *principe des choses* dans nos *idées*, l'*individu* dans le *genre* et la *cause du phénomène* dans sa *loi intelligible*. La *vérité*, c'est la *réalité faite esprit ;* et il ne doute pas que cette spiritualisation ne soit possible. La perfection de l'intelligibilité est pour lui une même chose avec la perfection de l'objectivité : et c'est la recherche de ce double idéal qui le conduit à l'Idée pure que nous avons analysée. Or il se trouve que la science moderne, qui n'a cessé de rejeter la définition platonicienne de l'expérience, n'a cessé de prendre à son compte la définition platonicienne de la science. Nous retrouverons cette définition chez Descartes, chez Leibniz, chez Kant, et principalement chez les empiristes même. Il n'y aurait que moitié mal dans une doctrine qui, pour établir la science, sacrifierait la réalité ; et, comme la spéculation ne détruit pas ce qu'elle nie, nous trouverions dans l'établissement de la science une grande compensation pour ces négations aventurées. Mais les doctrines de Descartes et de Spinoza sont bien loin de se désintéresser du réel : elles ne sont pas seulement des mathématiques ; elles sont même principalement des métaphysiques : théories de l'existence autant et plus que théories de la connaissance. Et, comme elles identifient le principe de la réalité et de l'action avec cette Idée, qui n'est qu'un autre nom de la détermination, elles en reviennent toujours à l'inconséquence qu'elles paraissaient désavouer, de concevoir la détermination comme une force et la quantité comme une qualité. C'est ce que l'étude de ces auteurs montrera, nous l'espérons,

Digitized by Google

avec évidence. Et, à leur suite, nous verrons toutes les théories de la connaissance revenir, sous des formes plus ou moins dissimulées, à la même contradiction. C'est que la contradiction de Platon exprime une antinomie réelle, qu'on ne peut simplement nier, et qu'il faut nécessairement accepter, avec la contradiction, ou résoudre. On ne connaît que par la détermination : mais on ne connaît que le sensible, qui est indéterminé. La théorie de la science moderne prétend rejeter l'indétermination. Mais, comme la théorie d'une science ne peut, en définitive, en nier simplement l'objet, il ne lui reste d'autre ressource que de le reconnaître sous le nom même qui le nie, c'est à dire de retourner à l'équivoque de l'Idée platonicienne.

Logiquement, la science moderne ne devrait donc avoir d'autre objet que l'Idée. Pratiquement, c'est l'expérience sensible qu'elle connaît et qu'elle nous soumet. C'est dire qu'elle ne se libère de l'occultisme que par hasard, et qu'elle ignore la théorie de la connaissance qui justifierait sa libération. Ainsi se trouve vérifié le soupçon que nous avions formé à son propos et ainsi renouvelée l'inquiétude que, fondée sur des principes qu'elle ignore, elle ne rende la morale impossible par ses principes avoués.

Mais on peut vérifier tout de suite la valeur décisive de cette inquiétude. La théorie de la connaissance dont la science se réclame prend le déterminé pour une chose, hypothèse contradictoire dans les termes. Or voilà précisément l'hypothèse qui devait, d'après notre Préface, rendre toute théorie de l'action impossible. Et l'on s'en étonnera moins maintenant, après qu'on a soupçonné qu'elle tend à rendre impossible la science même.

Mais peut-être se demandera-t-on pourquoi le hasard favorable qui, au XVII[e] siècle, a délivré la science, dans la pratique, des conséquences funestes de sa théorie, n'a point aussi secouru la morale.

C'est que, si la science est, pratiquement, dans une large mesure, indépendante de la théorie générale de la connaissance, il n'en est pas de même de la morale. La science a pour objet des *faits ;* et toute méthode qui conduit à la connaissance exacte des faits doit tendre à s'imposer par ses résultats, contre tous les obstacles d'une théorie stérile. La morale a pour objet la connaissance des *fins*, qui ne sont jamais des faits. Si la fin proposée par la logique de l'idéalisme, l'idéalisation du sensible, la réalisation de l'Idée, étant contradictoire, est inaccessible, rien n'empêche de croire, ou que l'action est toute

Digitized by Google

vaine, ou qu'elle a sa fin dans une autre vie, en qui la contradiction disparaît par la suppression du sensible. Et ces conséquences paraîtront toujours plus acceptables à des esprits logiques qu'une règle mieux accordée, peut-être, aux inspirations du sentiment, mais contraire à ce que l'on regarde, dès l'origine, comme le principe de toute pensée, et, à partir du XVII[e] siècle, comme le principe de la science empirique elle-même.

A vrai dire, la pure logique, redoutable par ses conséquences, n'est jamais soutenue jusqu'au bout, même par les philosophes. L'équivoque fondamentale de l'idéalisme permet, dans la morale comme dans la science, d'accepter l'Ἄπειρον, la sensibilité, tout en les niant ; les concessions du *Philèbe* et du *Phédon* trouvent partout des imitateurs ; et l'esprit public, imbu de cette logique de la contradiction, pourra croire les fins sensibles justifiées par l'idéalisme qui les condamne. Le plus grand nombre, du reste, s'attache à la tradition et à l'habitude et n'a cure d'une justification des préceptes, dont la possibilité même rencontre d'ailleurs des sceptiques nombreux.

Ainsi, comme la science ne fut, pendant tant de siècles, ou qu'un recueil de formules scolastiques, sans signification pratique, ou qu'un ensemble de recettes empiriques, sans justification rationnelle, la morale est demeurée jusqu'à nos jours, pour les uns, une métaphysique de l'action, ascétique et négative, sans rapport véritable avec l'action et la vie ; pour le plus grand nombre, un catéchisme de précédents, auxquels on ne demande point leurs raisons et qui ne peuvent point les donner.

IV

L'étude de Platon nous conduit donc, comme nous l'annoncions, à saisir le principe de tout l'échec de la spéculation morale dans une idée qui doit, au premier abord, paraître, non seulement inoffensive, mais même juste, profonde et nécessaire : l'idée que la réalité, comme telle, est intelligible, et que les lois qui la déterminent pour notre pensée sont les principes même qui la déterminent effectivement. Cette affirmation, que l'on prend pour le principe de la science, nous donne en quelques mots le résumé de la métaphysique de tous les temps.

Digitized by Google

Ce qui caractérise *le métaphysique*, qu'il s'agisse d'une existence ou d'une idée, c'est le mélange du rationnel et du réel. Ce qui est au plus haut point rationnel peut n'être que faiblement réel, comme la rigueur mathématique ; ce qui est réel peut n'être à aucun degré rationnel, comme tant de phénomènes de la vie individuelle qui échappent à toute détermination et à toute loi. Ni la science rigoureuse, ni la vie ne sont des choses métaphysiques. Mais l'esprit de l'homme a conçu qu'il pourrait y avoir une réalité conforme aux exigences de son esprit. C'est la réalité métaphysique, dont Platon, dans ses Idées, vient de nous décrire le type irréformable. L'histoire de la spéculation nous montrera, en effet, que tous les efforts du monde ne peuvent arriver à modifier dans la plus faible mesure ce concept aussi déterminé par sa nature même que le concept de la science ou le concept de l'expérience.

Il est naturel que le concept du métaphysique, qui renfermait les deux autres, et qui semblait les unir, les ait d'abord effacés dans les préoccupations des hommes d'étude. La métaphysique a été longtemps la seule science et la seule morale, parce qu'elle donnait pour objet à la recherche à la fois spéculative et pratique le plus haut idéal apparent de réalité. Dans le fait, elle les condamnait l'une et l'autre à chercher hors du sensible une pure forme qui ne peut exister que par lui. Elle les condamnait à courir après le néant après avoir rejeté le réel. La science se relève, au XVII[e] siècle, de cet assujettissement fatal, en se libérant, au moins en partie, de la métaphysique. La morale, restée toute métaphysique, nous a continué le spectacle de cette impuissance qui caractérisait la science physique au Moyen-Age. Ignorants des conditions de la vraie morale, et fidèles à la méthode des scolastiques dans leurs systèmes de la nature, nous n'avons cessé de construire, au moyen d'idées contradictoires, de chimériques systèmes de la conduite, qui nous remplissent de satisfaction. Et il doit être d'autant plus difficile de nous arracher à ces erreurs qu'on ne peut le faire sans paraître attaquer les fondements même de la connaissance.

Contentons-nous d'indiquer ce qui ne peut être actuellement démontré. Ce sera le but de ce travail de donner une certitude à ces vraisemblances, en établissant que toutes les tentatives de morale ont échoué dans une logomachie stérile par l'ignorance des conditions même et de l'objet de ce genre de spéculation.

Nous devions au moins montrer, dans la théorie de Platon, le principe de cet immence mouvement historique qui n'est point

Digitized by Google

encore achevé de nos jours. La morale, cherchant son fondement, le découvre dans une théorie philosophique qui fait, de l'hypothèse de fixité et de constance imposée par l'esprit aux choses qu'il dénomme, une Fixité et une Constance substantielles, l'âme même et la réalité vraie de ces choses, leur cause totale. L'importance de cette affirmation, que la morale et la science devront à la fois rejeter pour vivre, est incalculable. Il faut que nous en suivions le développement jusqu'à son terme, dans l'argument mémorable qui nous l'a présentée sous une forme si vive.

V

Si toute la science d'un phénomène est dans le mot dont on le nomme, cette science est courte autant que certaine. Nous ne sommes guère avancés, tant que nous en restons à l'affirmation que le beau a de la beauté et le grand de la grandeur. Notre prudence nous condamne à n'affirmer que des tautologies, comme les Cyniques, et c'est en cela surtout, évidemment, qu'apparaît notre « simplicité » (1). Partant de notre principe, nous pourrons dire que la grandeur exclut la petitesse, et qu'une propriété, en général, exclut la propriété contraire ; mais nous ne saurons jamais ce que chaque propriété implique de positif, et nous ne pourrons jamais affirmer un attribut quelconque d'un sujet. Nous ne pourrons, par exemple, jamais dire que l'âme est immortelle, mais seulement qu'elle est l'âme, ce qui ne nous fournit sur elle, évidemment, aucun renseignement bien particulier.

La ressource, on le devine, est dans cette analyse des idées dont il a été parlé, et qui est à l'induction des modernes ce que l'Idée même est au nombre : principe juste que l'erreur initiale condamnait à une totale stérilité : car il n'en est qu'une extension. Si telle idée est éternelle, le rapport de toutes les idées qui la constituent sera lui-même éternel, et nous ne connaîtrons pas seulement les choses dans leurs Idées, mais encore leurs lois dans les rapports de ces idées. Nous saurons, par exemple, que l'homme est un animal et qu'il est raisonnable.

Lorsque cette analyse était bien faite, lorsqu'elle ne se bornait pas à associer des synonymes comme le feu et le chaud, lorsqu'elle rapprochait des caractères de signification différente,

(1) Voir p. 69.

Digitized by Google

comme homme et raison, il est évident qu'elle atteignait, malgré tout, un des buts de la science, qui est de constater des rapports, lorsqu'elle ne peut les calculer, et de formuler des généralisations empiriques, lorsqu'elle ne peut s'élever à des lois. C'est ce qui a fait croire à beaucoup de critiques qu'en somme Platon et Aristote avaient posé un des principes de la science de la nature. Il est vrai qu'ils ne s'expliquent pas que ce principe ait été si infécond. La vérité est que la ressemblance entre la « définition » des anciens et l'induction des modernes est tout extérieure, et que ces procédés sont précisément contraires dans leur esprit. Il y a cette différence fondamentale entre une définition et une loi, qu'une définition est parfaite, lorsqu'elle énonce une synonymie exacte, tandis qu'une loi parfaite doit réaliser une simplification. Cela ne veut pas dire que, avec une mauvaise théorie, et sous le nom de « définitions », les anciens n'ont pas pu faire des analyses véritables : de même que beaucoup de modernes donnent le nom de lois à de simples définitions platoniciennes. La doctrine n'a jamais pu soutenir ces intuitions du génie, qui devaient nécessairement rester stériles : car la définition de l'homme : « un animal à deux pieds, sans plumes », est aussi satisfaisante, dans les principes de Platon, que n'importe quelle autre qu'on en pourra donner.

Il ne faut donc voir, dans cette théorie de la définition à cette place, qu'un détour nécessaire pour permettre à l'auteur d'attribuer à l'âme une qualité que tout le développement antécédent lui assigne : l'existence nécessaire ; et, si la fin de l'argumentation paraît un peu sophistique, on voudra bien songer cependant qu'au fond elle n'introduit dans la démonstration aucune idée nouvelle.

Une idée n'est donc pas seulement exclue nécessairement de son contraire. Elle peut être aussi nécessairement incluse dans une autre idée, qu'elle devient propre par là à caractériser en toutes circonstances. C'est ainsi que la neige ne peut recevoir le chaud sans disparaître, ni le feu le froid. Quand nous atteignons l'idée de froid, nous atteignons donc l'essence de la neige, au même titre que quand nous atteignons l'idée de neige. C'est ainsi encore que le nombre 3 participe toujours de l'imparité, en même temps que de la trinité, laquelle diffère pourtant de l'imparité comme la neige du froid. De même, le nombre 2 participe toujours de la parité et exclut nécessairement l'imparité. Pourtant, le 2 et le 3 ne sont pas contraires, mais ils participent respectivement de deux propriétés contraires, et, par là, ils s'excluront

Digitized by Google

exactement comme s'ils étaient contraires : car, où un contraire entre, il chasse le contraire opposé (103 C à 105 C).

Si l'on me demande maintenant, dit Platon, ce qui, dans le corps, fait qu'il est chaud, je ne ferai plus cette réponse ignorante, quoique sûre, que c'est la chaleur, mais que c'est le feu. De même, la cause pour quoi le corps est malade, ce n'est pas la maladie, c'est la fièvre ; pour quoi le nombre est impair, ce n'est pas l'imparité, c'est l'unité. Car le feu apporte toujours la chaleur avec lui, comme la fièvre la maladie, et l'unité l'imparité.

Voici la conclusion. On ne peut concevoir l'âme sans la vie, l'existence : on vient de le démontrer ; et c'est là un caractère essentiel de sa définition : l'âme, c'est cet idéal qui, dans le monde entier, inspire, explique la connaissance ou l'action, c'est-à-dire toute la vie. Or, le contraire de la vie, c'est la mort. L'âme ne peut recevoir le contraire d'une de ses propriétés nécessaires. Elle ne peut donc mourir, aussi vrai que le trois ne peut être pair, ni la neige devenir chaude (105 B à 106).

Sans doute, si l'on approche le feu de la neige, le froid disparaît avec la neige, et, si l'on approche le froid du feu, la chaleur disparaît avec le feu. Mais ils ne disparaîtraient ni l'un ni l'autre, s'il était dans leur essence d'être impérissables ; ils subsisteraient malgré l'approche de leurs contraires ; ou plutôt ils ne pourraient en subir l'approche. C'est ce qui fait que l'âme ne peut éprouver la mort, parce qu'elle renferme dans son essence la vie, qui la protège contre les atteintes de la mort (106 à 107).

Ici, Platon clôt son argumentation, à la satisfaction de ses auditeurs. Je pense que nous aurons lieu d'être aussi satisfaits — je parle de la seule satisfaction de comprendre et de nous rendre compte — si nous nous en tenons aux termes mêmes de l'argument. Nous savons depuis longtemps qu'une idée ne peut admettre son contraire. Tout l'artifice de l'argumentation actuelle est d'établir pour chaque idée en quelque sorte des contraires par intermédiaires, en vertu de ce principe que les ennemis de nos amis sont nos ennemis. Et ainsi l'âme, si intimement unie à la vie, ne pourra jamais subir la mort.

Mais, dira-t-on, il n'est point d'idée qui ne dût logiquement être considérée par Platon comme associée à l'idée d'existence. Toute idée est éternelle, immuable, invincible, et ce n'est qu'en apparence que le feu se retire devant le froid. Il subsiste comme idée, lorsqu'il disparaît comme phénomène sensible.

Sans doute, mais dans la seule idée de feu ne se trouve

Digitized by Google

point l'idée d'existence : cela n'est pas niable. La définition du feu, c'est seulement : ce qui chauffe. Pour prouver que, outre cela, le feu est une chose qui demeure, il faut un raisonnement spécial et qui porte sur toutes les idées. Au contraire, l'âme se définit : ce qui est ; bien mieux : ce qui donne la vie, ce qui anime, ce qui fait vivre. L'âme, une fois donnée, ne peut donc plus disparaître, au lieu qu'on pourrait supposer, avant toutes autres raisons, que le feu n'existe que le court moment où l'on en perçoit l'apparence. Le contraire du feu, c'est le froid, et le feu ne peut admettre le froid ; mais le contraire de l'âme, c'est la mort, et l'âme ne peut admettre la mort. C'est une contradiction dans les termes, que l'existence cesse d'exister, mais non pas que le feu cesse d'exister, à moins qu'on ne prouve que tout ce qui existe participe de l'existence nécessaire.

Assurément, la première de ces affirmations suppose aussi cette preuve. Car, si la vie n'est qu'un mot et ne s'applique exactement à rien d'existant, si toute vie est une mort qui commence ou qui se prolonge, la vie aura beau exclure la mort dans nos idées ; elle ne l'exclura point dans les choses. Mais il y a dans les choses un principe de vie qui ne meurt pas, et l'idée de vie ou d'existence est éternellement réalisée. La vie ou l'existence excluent par elles-mêmes la mort, tandis que les autres idées ne l'excluent que parce qu'elles renferment l'existence.

Si l'on voyait dans cet argument une ébauche de celui qui deviendra si célèbre sous le nom d' « argument ontologique », je crois que l'on ne penserait rien d'inexact. Car l'âme, ici, c'est l'existence par soi, puisque c'est, partout, ce qui fait exister et ne peut cesser d'exister soi-même. C'est donc l'existence nécessaire, l'existence pleine, l'existence parfaite ; et, de ce que cette idée d'être exclut la mort, on en conclut que l'âme ne peut mourir, parce que toute idée est une chose. Exactement comme Descartes, de l'idée d'existence parfaite, tirera déductivement la réalité de Dieu, parce que toute idée, croit-il, est « une vraie et réelle nature ».

Comment cette ressemblance nous étonnerait-elle ? Le système de Platon tout entier n'est lui-même qu'une grande affirmation de l'identité de la pensée et de l'être. L'idée existe hors du monde sensible, parce qu'elle est conçue comme logiquement distincte des phénomènes sensibles. Si chacune de nos idées est une part de l'existence, l'idée d'existence est l'existence totale, et nous trouvons en elle par analyse ce que nous ne trouvons dans les autres qu'en les rapportant à elle.

Digitized by Google

Ce qui a pu nous déguiser jusqu'ici cette conclusion, c'est que nous ne nous rendions pas bien compte de ce que Platon entendait par âme. Tous les arguments du *Phédon* ont eu pour objet de nous éclaircir progressivement cette idée. L'argument des contraires nous aurait prouvé l'existence d'une chose éternelle ; le second et le troisième arguments nous prouvent que nous y participons par la connaissance ; le quatrième va plus loin et nous montre que notre âme est cet élément même de permanence, qui, soit dans la connaissance, soit dans l'action, discipline en nous la mobilité sensible ; le cinquième élargit cette conception, nous montre que le même principe qui est, en nous, règle, cause, vie, est aussi la source du mouvement et de l'ordre de tout ce qui existe. L'âme n'est donc rien autre chose que le principe de l'être, l'idée d'être, et, comme toute Idée est la source et le principe de la qualité qu'elle désigne, il s'en suit que l'âme est nécessairement existante.

L'argument ontologique n'est pas une part d'un système. Il est toujours, en quelque ensemble qu'il se retrouve, le système tout entier. Dans Descartes, l'idée d'être n'est l'Etre que parce que chaque idée claire et distincte est déjà une part de l'être. Et de même, dans Platon, l'idée de vie n'est la vie que parce qu'il est dans la nature de toute idée d'être vivante et de ne pouvoir mourir.

Le plan du *Phédon* nous conduit donc, en terminant, au point de vue le plus général d'où toute cette doctrine puisse être embrassée. Morale et métaphysique y découlent du même principe : que la réalité est dans les idées que nous nous faisons des choses. Le vrai, ce n'est pas ce qui est perçu des choses, c'est ce qui en est conçu, et n'en est jamais perçu : par exemple, le beau, le grand, et toutes les propriétés désignées par nos mots, lesquelles n'existent jamais dans les choses pleinement ni à demeure. Le bien, de même, ce n'est pas ce qui est senti comme bon : c'est ce qui est vraiment bon. Et comment y aurait-il rien de *vraiment* bon dans les choses, dès que rien de vrai ne peut s'y rencontrer ? Ainsi, rien au monde n'est bon, pas plus que rien n'est quoi que ce soit de positif et de stable. Voilà toute la doctrine en quelques mots : théorie de l'existence, théorie de la connaissance, théorie de l'action, et tout entière dans cette formule, que « le rationnel, c'est le réel ». Mais, si le rationnel est le réel, le plus rationnel sera le plus réel, et, si chaque détermination, chaque idée est une chose, il est inévitable que l'idée de l'être tout court, qui comprend et résume en elle toutes les idées, toutes les détermi-

Digitized by Google

nations particulières, toutes les existences réelles, soit aussi la plus certaine des réalités.

De ce principe, que le rationnel, c'est le réel, toutes les preuves sont résumées dans le grand argument de la réponse à Cébès, que, sans la réalité de l'idée, ni la connaissance, ni l'action ne sont explicables ; toutes deux auraient, en effet, pour mobile, suivant Platon, la poursuite de l'idée, sa réalisation. Or l'argument risque de tourner directement contre son objet, si l'histoire montre que la réalisation de l'Idée est équivalente à la suppression de la connaissance et à la négation de l'action. Si elle nous montre que l'Idée, n'étant en elle-même qu'un pur néant, ne peut rien inspirer et rien produire, et qu'elle perd tous ceux qu'elle entraîne hors des chemins de la simple nature, elle nous aura suffisamment détournés de chercher dans la direction idéaliste la solution du problème de la destination humaine. On voit cependant combien la question est complexe. Tant que l'esprit n'aura point renoncé à croire qu'il peut faire une science du réel avec ses données propres, il ne renoncera point non plus à admettre qu'il possède une lumière propre pour diriger l'action et pour régler la sensibilité.

Digitized by Google

CHAPITRE III

L'évolution du principe à travers l'histoire
Plan de cet ouvrage

SECTION I

L'empirisme

I

Le progrès de la morale peut donc se faire de deux manières : soit par les doctrines qui tendent à révéler la contradiction du principe idéaliste avec l'action, soit par celles qui tendent à révéler la contradiction de ce principe avec la connaissance. Les premières sont toutes les doctrines qui mettent le mobile de l'action dans la nature sensible ; les secondes, toutes celles qui mettent l'objet de la connaissance dans la sensation. Les premières partent des fins réelles, et les secondes des faits réels. On ne peut admettre qu'elles éclairent ces deux points : que tout mobile d'action, d'une part, tout objet de connaissance, d'autre part, est sensible, sans se mettre en opposition formelle avec un idéalisme pour qui tout mobile d'action et tout objet de connaissance sont idéals. C'est dire que l'*empirisme*, sous ses deux formes, théorique et pratique, est l'agent nécessaire du mouvement de la spéculation morale à travers l'histoire.

Mais il peut en être l'agent inconscient. Comme l'idéalisme renferme le principe d'un empirisme secret dans une contradic-

Digitized by Google

tion que l'analyse de son Idée révèle, il n'est pas impossible que l'empirisme renferme le principe d'un idéalisme secret dans une contradiction que révèlerait l'analyse de sa Fin ou de son Fait soi-disant sensibles. L'histoire nous montrera, en effet, que l'empirisme philosophique, à la fois comme doctrine de la science et comme doctrine de l'action, est toujours dirigé à son insu par le principe même qu'il se donne pour objet de combattre. Cet empirisme n'apporte donc pas une solution ; mais il prépare une solution, parce que sa clairvoyance critique est égale à son aveuglement dogmatique, et que, en poussant toujours la théorie vers la sensibilité et la nature, il la contraint à des modifications incessantes, qui ne peuvent avoir que le pur et véritable empirisme pour terme.

II

Un agent de la transformation des idées beaucoup plus important que l'*empirisme des systèmes*, c'est l'*empirisme des méthodes*. Cet empirisme constitue la *science* même dans le fait, et son apparition sera l'événement capital dont l'action imposera au mouvement des idées, non plus seulement une direction, mais un terme précis et une limite. Le caractère de cet agent et la nature de son action nous seront immédiatement révélés par la multiplication de ces systèmes que l'on appelle plus proprement des « critiques », et qui n'ont plus pour objet, au moins essentiel, le savoir, mais la méthode du savoir : la critique de Descartes, la critique de Kant. L'un et l'autre auteurs commencent par rejeter tous les résultats de la spéculation proprement dite, sous prétexte que le premier travail est d'étudier l'instrument de la vérité et les conditions de celle-ci. Opinion inexplicable et déconcertante, s'ils ont seulement pour but de mieux assurer les résultats qu'ils écartent d'abord. Lorsqu'une maison se montre évidemment solide, on ne trouvera personne pour prétendre qu'il faut la reconstruire en vue d'en assurer la solidité à la base. C'est quand la maison branle ou montre des lézardes qu'on en rapporte raisonnablement la faute à ses fondations ou au sol où elle s'élève. Une vérité que l'on sacrifie à la méthode, c'est une maison mal sûre que l'on veut quitter ; c'est une vérité dont on est sceptique : ce sentiment, que la méthode est à renouveler, suppose le doute sur les conclu-

Digitized by Google

sions qu'elle justifie. Mais ce doute lui-même a toujours son appui dans une certitude. La critique de Socrate, à la fois sceptique et dogmatique, est le type de la critique de tous les temps. Contre une vérité *qui ne réussit pas*, le critique dresse une vérité qui réussit ; et il demande que la première soit réformée suivant la méthode de l'autre. Socrate et les Socratiques opposent à la méthode empirique des Physiciens la méthode de la vérité logique, et ils cherchent à reconstruire la science de la nature sur la base de la logique pure. Descartes oppose à la méthode logique des Scolastiques la méthode de la vérité mathématique, et il cherche à reconstruire la science de la nature sur la base de la mathématique. Le point d'appui de Kant, c'est la vérité physique. Bref, le mouvement de toute la *critique* est le mouvement d'une vérité incontestée, qui rend le changement de la méthode nécessaire pour toutes les vérités douteuses.

Ces « méthodologies » constituent donc, à côté de la critique empiriste, qui est indirecte ou négative, une critique directe et positive du principe idéaliste, et ce sont les systèmes dont nous pouvons attendre le plus pour la libération de la pensée. Mais, ici encore, la critique peut être incomplète ou partiellement inconsciente. Nous verrons Descartes et Kant, comme les empiristes, revenir au principe même qu'ils semblaient se donner pour objet de détruire.

III

La seule critique cohérente est celle qui découle de l'ensemble de ces critiques, considérées dans leur suite et dans leur rapport historique. Celle-là est, en outre, croyons-nous, complète ; cette étude montrera qu'elle a atteint, à notre époque, le dernier terme concevable de son évolution latente, et développé, par suite, pour ceux qui savent l'apercevoir, tous les enseignements qu'elle contient sur la théorie de la connaissance et de l'action. Mais, autant cette critique est pleine et féconde, autant elle est secrète et méconnue : et l'hypothèse même d'une telle force, qui imposerait à toute l'évolution de l'esprit un sens défini et un terme fatal, rencontrera beaucoup de sceptiques.

Digitized by Google

SECTION II

L'idéalisme

I

En dehors des systèmes empiristes ou critiques, se trouvent les systèmes idéalistes purs (auxquels les autres se rattachent par leurs contradictions). L'idée fondamentale de ces systèmes, dont Platon nous offre le type définitif, c'est l'idée d'unité, tandis que les systèmes critiques ont pour principe, conscient ou inconscient, l'idée d'antinomie. Soit que ces « monistes » maintiennent, à la manière de Platon, la distinction de l'idée et de la nature, soit que, à la manière d'Aristote ou de Leibniz, ils tentent de rapprocher la nature et l'idée par des intermédiaires, soit qu'ils les confondent l'une dans l'autre, à la manière de Fichte, leur confiance dans l'harmonie supérieure de ces principes et dans la pleine intelligibilité des choses n'est jamais ébranlée par les difficultés de la spéculation. Ils ne doutent pas de la philosophie. Tandis que les critiques, lorsqu'ils sont pleinement conscients, sont révolutionnaires et commencent par rejeter tous les systèmes, ceux-là croient à la continuité de la spéculation, dont ils se donnent pour rôle de renouer la chaîne au-dessus des débris accumulés par leurs adversaires. Ils sont conservateurs, et ce qu'ils conservent, c'est l'idéalisme, dont l'un d'eux dit fort bien qu'il constitue « une sorte de philosophie éternelle ».

Ils pourraient dire plus ; et, sans doute, ils le pensent ; c'est que l'idéalisme constitue toute la philosophie. La force de cette spéculation, c'est qu'elle est toute la spéculation. Une « critique » n'est pas une philosophie. Tout ce qu'il y a de dogmatique, de positif, d'arrêté chez les empiristes, chez les Cartésiens, chez Kant, est idéalisme. Ils n'ont pas su construire la philosophie dont ils donnaient la méthode ; et, sur des fondements nouveaux, ils n'ont fait que réédifier les anciennes ruines. Les systèmes de conciliation sont donc justifiés d'une certaine ma-

Digitized by Google

nière par l'échec des systèmes critiques. Ceux qui ont survécu sont puissants et magnifiques, parce qu'il n'appartient qu'à des esprits hors de pair de tenter sans ridicule une entreprise qui dépasse les forces humaines.

II

Cependant, ils ne nous concernent pas, et leur étude est inutile à l'objet que nous nous sommes proposé. Nous accordons que, si la « critique » est fausse, ils ont probablement raison, c'est à dire que la vérité se trouve probablement alors, soit chez un ou plusieurs d'entre eux, soit en partie chez tous, soit enfin au terme de la voie dans laquelle ils sont engagés en commun. En tout cas, si la critique est vraie, ils ont certainement tort. Toute la critique, en effet, est dirigée contre leurs doctrines, et les différentes métamorphoses de cette critique répondent aux différents aspects de cette « philosophie éternelle ».

L'étude du mouvement critique nous dispense donc d'étudier la « philosophie éternelle », parce que ce mouvement est la critique de cette philosophie. Mais elle nous en dispense encore, parce que le mouvement critique *contient* cette philosophie.

Il la contient d'abord dans ses changements ; car, si la critique est effet à l'égard de l'idéalisme qui la précède, elle est cause de celui qui la suit. Les besoins auxquels la critique répond à chaque époque sont le principe de l'évolution ultérieure de l'idéalisme. Ce qui modifie la philosophie pure, ce sont les conquêtes de la philosophie critique, que la philosophie pure cherche à s'assimiler. C'est l'idée empiriste qui tire l'aristotélisme du platonisme. Ce qui différencie les idéalistes du XVII^e^ siècle : Spinoza, Malebranche, Leibniz, des Socratiques, c'est principalement la critique cartésienne, dont leur théorie de la connaissance conserve les résultats ; et ils se différencient les uns des autres par les différents éléments qu'ils retiennent, soit de cette critique, soit de la critique plus générale de l'empirisme. Enfin, s'il y a un idéalisme post-kantien original, c'est que la critique de Kant impose quelques-uns de ses principes à l'idéalisme du XIX^e^ siècle. Que le mouvement critique s'arrête, comme au Moyen-Age : aussitôt la philosophie non-critique s'immobilise ; on déclare très logiquement que la vérité philosophique est atteinte et ne peut plus même être complétée. La « philosophie éternelle » est

Digitized by Google

surtout une philosophie *immuable* dans ce qu'elle a de propre. L'étude de la philosophie critique nous fait donc connaître tous les changements des systèmes non-critiques, qui ne sont en réalité que les siens propres.

Elle nous en fait connaître aussi, du reste, les principes immuables dans ses contradictions, puisque nous avons dit que tous les systèmes critiques sont par un côté idéalistes. L'étude des thèses critiques nous offre donc l'occasion d'un examen suffisant du principe des autres thèses. Nul ne doutera que, si l'empirisme extrême d'Epicure est une doctrine contradictoire *par platonisme*, il n'en soit de même a fortiori de l'empirisme imparfait d'Aristote. Plus généralement, nous croyons qu'on nous accordera facilement ce principe : que l'erreur idéaliste dans la thèse critique entraîne la même erreur dans toutes les thèses dogmatiques qui tendent vers elle. Nous négligerons donc l'examen des thèses dogmatiques comme inutile pour notre but, ne renonçant à cette règle que pour étudier Spinoza, parce que le système de Descartes ne nous donnerait que des renseignements trop incomplets sur l'idéalisme qui est contenu dans ses principes positifs.

Digitized by Google

SECTION III

Le scepticisme

I

Il reste un troisième groupe de doctrines, constitué par les logiciens des deux premières. Ceux que nous appelons idéalistes et empiristes ne sont jamais, nous venons de le dire, si attachés, les premiers à l'idée, les seconds à la nature, qu'ils excluent complètement l'autre principe ; et nous en avons aperçu la raison définitive dans Platon : pour constituer une connaissance véritable, c'est à dire générale (qu'il s'agisse d'un fait ou d'une fin), on ne peut se passer, ni de l'opération de l'esprit, qui crée la vérité, ni de l'expérience, qui donne à l'esprit un objet. Aussi, le but de toute la spéculation philosophique est-il de concilier ces deux facteurs. Toutefois, c'est un fait, que l'on donne universellement de la vérité, à la suite de Platon, une définition qui en exclut toute expérience. Et cette théorie de la connaissance, attaquée sans conséquence par les critiques, reste le principe de la philosophie universelle. Il est naturel que des esprits tout d'une pièce poussent la théorie jusqu'à l'extrême conséquence, et, constatant l'incompatibilité de la raison et de la nature, cherchent à réaliser entre elles un complet divorce. Ce point de vue est celui des *sceptiques* de tous les temps. Ne nous y trompons pas : le scepticisme, dans son principe, que souvent il ignore lui-même, est purement idéaliste. L'idéalisme dogmatique distingue l'Idée de la nature, mais sans renoncer à les accorder sous l'hégémonie de l'Idée ; le scepticisme, en rejetant l'Idée de la nature, pousse seulement l'idéalisme à son extrême conséquence. C'est ce que nous avons aperçu chez les premiers sceptiques du nouveau cours philosophique, les Cyniques, qui ne font que conduire à l'extrémité l'idéalisme que Socrate avait dégagé lui-même du scepticisme plus ancien des Sophistes : ils ne se donnent d'autre objet, en effet, que de réaliser le moi absolu spécifié par le Γνῶθι σεαυτόν de

Digitized by Google

Socrate, en libérant la volonté de toutes ses relations aux choses : et Antisthène, disciple de Gorgias avant de l'être de Socrate, semble avoir seulement interprété le socratisme dans la pensée de son premier maître. Nous aurons partout l'occasion de relever cette parenté du scepticisme et de l'idéalisme.

II

Mais, si, théoriquement, le scepticisme a toujours son principe dans l'idéalisme, cependant, il a le choix entre deux directions, dont l'une le conduit, au contraire, à l'extrême limite de l'empirisme. Son principe, en effet, est que la raison n'a rien à voir avec l'action, qu'elle ne peut la régler : or on peut conclure de là, ou que la raison condamne l'action, ou que l'action condamne la raison. La première thèse pourrait s'appeler *nihiliste*, puisqu'elle exclut toute action. Ariston, ce dissident du stoïcisme, nous en présentera un type vigoureux, dont la philosophie cynique était la première ébauche. La seconde thèse pourrait s'appeler *immoraliste*, puisqu'elle consiste à nier la règle, que la première exalte jusqu'au dessus de la nature : la nature est alors abandonnée à elle-même ; et c'est la passion, le sentiment, l'instinct, l'habitude, le plaisir, qui la guident, au lieu de la raison. L'étude d'Epicure nous donnera bientôt l'occasion d'analyser la première forme de cet immoralisme chez un contemporain de Platon, Aristippe : et il est naturel que nous rattachions cet excès de l'empirisme à l'empirisme lui-même.

Ces systèmes nous intéressent vivement. Sans doute, nous pouvons déjà soupçonner, et nous apercevrons plus tard nettement, qu'aucun des deux ne saurait prétendre à être une morale ; car une morale est une *règle* de l'*action*, et suppose, par suite, indissolublement, la *règle* et l'*action*. Ces systèmes ne nous apportent donc point les renseignements que nous devons aux *critiques*. Ils ne font faire aucun progrès à la philosophie. Mais ils lui imposent un arrêt salutaire. Ils constituent comme une critique négative des critiques mêmes. Ils nous en révèlent l'insuffisance persistante, sans nous révéler cependant la cause de ce défaut. Ils nous font soupçonner que la spéculation est engagée dans une impasse, et qu'elle ne peut progresser, par suite, tout au plus, que par ses négations.

Digitized by Google

SECTION IV

Plan de l'ouvrage

I

Les trois groupes de systèmes dont nous venons de parler sont, comme on le voit, autant de développements du platonisme et du principe métaphysique qu'il apportait : car aucun de ces groupes ne rejette ce principe, et la seule différence entre eux est que le premier groupe le reconnaît en le critiquant, que le second le reconnaît sans le critiquer, et que le troisième en applique les conséquences plus rigoureusement que les deux autres. Cependant, nous croyons avoir ainsi tracé un cadre qui embrasse, à la fois, toutes les théories morales, et même, en dehors des théories proprement dites, les attitudes véritablement philosophiques que le problème de l'action peut inspirer. Cette classification est donc une délimitation de la critique des systèmes moraux, comme tout entière contenue dans la critique du principe socratique, telle qu'elle a été faite elle-même par l'empirisme et par les systèmes de Descartes et de Kant. Et notre sujet se trouve par là délimité à l'étude de ces doctrines, considérées comme formant dans leur suite l'évolution d'une même pensée.

II

Cette critique de la morale, que nous demandons à l'histoire, comprend deux moments bien distincts. La première période est constituée par une évolution du principe de la morale idéaliste qui conduit ce principe à révéler sa contradiction irrémédiable. Il semble qu'une telle découverte devait être la fin de cette morale ; et elle en marque, au contraire, l'épanouissement magnifique et le triomphe incontesté pendant

Digitized by Google

plus d'un millénaire de l'histoire humaine. La gêne de cette morale, dans sa période d'évolution et de souffrance, c'était, sans doute, qu'elle cachait son incohérence de principe comme une faute. Elle semblait ainsi se condamner elle-même. Peut-être ignorait-elle une part de ses ressources. Ce qu'on attend de pire d'une morale contradictoire, c'est seulement, après tout, qu'elle confonde l'orgueil humain ; et l'on peut admettre que cette confusion fasse partie de la condition humaine, si quelques raisons théoriques très fortes imposent à l'esprit l'acceptation de l'incompréhensible. Quoi qu'il en soit, la première critique, puisqu'elle conduit simplement la doctrine à la parfaite clarté de son erreur, peut être considérée comme une condition de sa formation, qui l'achemine à sa constitution définitive.

Les artisans de cette évolution, ce sont les empiristes anciens. Epicure apporte, contre l'Idée, au nom de la nature, un réquisitoire formidable dans quelques parties, mais plein de contradictions, si bien qu'il finit par sacrifier toute la nature à l'Idée, exactement comme s'il n'avait rien dit. Les Stoïciens n'ont point sa force critique ; mais leur empirisme, au moins en morale, est plus conséquent, et, parce qu'ils veulent sauver à la fois l'Idée et la nature, sans rien sacrifier d'aucune des deux, ils sont conduits à une doctrine génialement contradictoire, qui est comme la perfection et le sommaire de la morale universelle. Cette doctrine, vulgarisée par le christianisme, devient la morale de l'humanité.

La première critique se contentait de révéler la contradiction. La seconde critique la détruit, parce qu'elle en atteint mortellement le principe théorique. C'est la critique des modernes, qui est moins, comme il a été dit, celle des hommes que de la science même. Il n'a manqué, peut-être, à Epicure, pour être un Descartes, que de connaître la science positive, ou de la chercher. Mais son inconscience n'en a cure. Chez les modernes, la vérité scientifique se substitue en fait au principe métaphysique, auquel elle ne laisse aucun sens ; et la critique ne fait que marquer les étapes de cette substitution, qui aboutit à l'élimination complète de l'ancienne doctrine.

Digitized by Google

LIVRE II

Le conflit du principe avec l'expérience. — Epicure

INTRODUCTION

L'étude et la critique de Platon nous a conduits à soupçonner qu'un système idéaliste ou rationaliste — c'est-à-dire un système qui croit que les idées, ces connaissances de raison, expriment tout ce qu'il y a de réel dans les objets de la connaissance sensible — qu'un tel système doit toujours être amené à condamner toute action, parce qu'il ne peut donner logiquement à l'action pour objet qu'un bien idéal, qui n'aura pas plus de réalité saisissable et effective que l'idée même. Mais le système de Platon nous faisait entrevoir une autre conséquence de la thèse idéaliste, qu'il ne nous permet pas cependant de saisir sur le vif : l'Idée, c'est la détermination. Si l'Idée est toute la réalité, c'est que tout ce qui existe est rigoureusement déterminé. Comme cette conséquence de l'idéalisme est fatale, elle apparaissait chez Platon dans le « paradoxe socratique », qu'il empruntait à son maître, bien que ce « paradoxe » ne fût pas directement rattaché par lui à la théorie des Idées. L'idéalisme semble ainsi condamner la volonté de deux manières : en lui enlevant et ses buts et son moyen d'action, la liberté.

C'est une surprise de voir comme l'épicurisme a nettement

Digitized by Google

saisi ces conséquences morales de l'idéalisme. Voilà une doctrine qui est toute pratique dans son but — son fondateur n'a que mépris pour la théorie pure — et la plus parfaite exposition que nous en ayons est un système de physique, le livre de Lucrèce. L'intention de Lucrèce, cependant — et il ne serait point épicurien sans cela — est aussi purement morale que celle de son maître : cette affirmation n'a pas besoin de preuves pour qui connaît même superficiellement son poème. Il semble donc à Lucrèce qu'on rend un homme assez sage, si l'on en fait un bon physicien. Or les raisons qu'il en laisse au moins entrevoir sont précisément celles que nous venons d'indiquer : une physique idéaliste rend le bonheur impossible à la fois en nous enlevant la liberté, le moyen du bonheur (puisqu'elle considère toutes choses comme déterminées), et en nous enlevant le bonheur même (puisqu'elle condamne comme purement apparentes toutes les choses où nous attachons communément notre bonheur). Et, à la place du bonheur, que met-elle ? La terreur devant une loi qui ne peut être accomplie, et qui cependant nous jugera : l'épouvante des dieux et de la mort (1). Non seulement ces vues sont exactes à l'égard de l'idéalisme théorique, mais on verra qu'elles sont en quelque sorte prophétiques à l'égard des conséquences historiques de cette doctrine.

Mais elles renferment aussi le principe d'une révolution de la méthode philosophique. Epicure est le premier philosophe — et le dernier — qui ait cru qu'on pouvait partir des conditions de l'action pour établir une théorie de la connaissance. Cette idée ressort déjà de cette conception des rapports de la physique avec la morale. Elle apparaîtra plus nettement, mais peut-être avec une naïveté excessive, dans les arguments qu'il donne en faveur de la liberté : car il la réclame avant tout pour que l'action humaine soit possible.

L'histoire nous révèlera l'efficacité de cette méthode. Une révolution de la théorie de la connaissance par la pratique dans tous les sens (pratique de la science et pratique des mœurs, dont les principes sont identiques), c'est, en somme, la critique tout entière.

Malheureusement, pour n'avoir pas été bien définie, cette méthode est restée chez Epicure étroite et inconséquente. Nous le

---

(1) *De Nat. rer.* : I, 62-135 ; II, 1-61 ; 251-288 ; 1090-1105 ; III, 1-94 ; 828-1092 ; IV, 1055-1184 ; V, 1-52 ; 156-235 ; 1159-1239 ; VI, 1-42 ; 379-423.

Digitized by Google

verrons, en définitive, condamner l'action, que sa physique avait pour unique but de rendre possible. Et, au fond même de cette physique sensualiste, nous trouverons une théorie déterministe qui la contredit toute. C'est que le sensualisme d'Epicure dérivait principalement de cette idée que la théorétique doit justifier la recherche du plaisir sensible. C'est là un principe vague et équivoque : ce qu'il faut affirmer, c'est que la définition de l'idée ne peut être incompatible avec les conditions de l'action. Le principe d'Epicure ne mentionne aucun des deux éléments qui s'opposent : idée, action ; il ne garde donc pas contre le danger de les confondre. Epicure justifiera assez bien le plaisir sensible dans un sensualisme théorique ; mais ce sensualisme restera chez lui sans conséquence, parce qu'il réintroduit, à son insu, l'Idée, dans la pratique, sous la forme de l'*ataraxie*, et, dans la théorie, sous la forme de l'*atome*. N'importe : il entrevoit que la vraie réalité est action et que toute théorie de la connaissance qui condamne l'action se condamne elle-même. Il part de là pour construire un système de physique qui n'est pas assez conséquent, mais qui renferme des intuitions supérieures.

On ne s'étonnera donc pas de la place que nous avons faite ici à cette physique. Dans toute morale, la théorie est essentielle. Mais, ici, il faut dire plus : le principal titre d'Epicure en morale, c'est sa physique. C'est par elle qu'il fait faire un progrès signalé à la théorie de l'action. Sa morale proprement dite ne présente que d'excellentes intentions : nous verrons qu'elle est condamnée, par l'obscurité même de ses principes, au rationalisme, où elle finit par se perdre. Mais le système méritait une autre conclusion. A travers l'empirisme d'Epicure, nous apercevons tous les principes sur lesquels pourra s'édifier une véritable théorie des mœurs. Et cet empirisme est original au point de différer presque autant de tous les autres empirismes que de l'idéalisme lui-même. Dans le détail, il rappelle sans doute beaucoup certaines doctrines antérieures, spécialement celle de Démocrite. Cette critique de l'idéalisme devait chercher des alliés chez tous les Physiciens dont l'idéalisme menaçait le crédit. Epicure s'est très largement inspiré de ces systèmes, qui l'ont même plus d'une fois détourné de suivre jusqu'au bout sa pensée propre. Mais, sur des points essentiels, il apporte une pensée qui n'appartient qu'à lui. Nous allons le voir aux prises avec tous les empirismes de l'antiquité. L'empirisme de Carnéade est, de plus ou moins bon gré, déterministe ; celui de Chrysippe l'est délibérément, et n'est même pas pleinement sensualiste ; et l'on

Digitized by Google

se demande parfois ce qu'il reste d'empiriste dans cette doctrine. Contre ces puissants adversaires, Epicure soutient à la fois l'indéterminisme et le sensualisme radical. L'enjeu de cette querelle, c'est l'action même. Si Epicure n'a pas atteint le but, il nous l'a indiqué : ou l'action humaine est impossible, ou l'on montrera que l'Idée n'est ni une réalité, ni un principe d'action.

Voici d'abord les principes du *sensualisme* d'Epicure, d'où nous verrons sortir ensuite tout naturellement sa *théorie de la causalité*. Nous ne présentons, bien entendu, la doctrine qu'en résumé, pour insister surtout sur la critique qui s'en dégage.

Digitized by Google

CHAPITRE I

L'empirisme du système épicurien

SECTION I

La canonique empiriste

1

Tout ce que nous savons n'est qu'impression sensible présente ou remémorée. Et la sensation est infaillible. Nous ne nous trompons que quand nous en dépassons les données.

Pars horum maxima fallit
Propter opinatus animi, quod addimus ipsi,
Pro visis ut sint quæ non sunt sensibu' visa (1).

Par exemple, c'est une erreur que de faire de l'ombre un corps, alors que les sens ne nous révèlent dans l'ombre qu'une apparence toujours changeante, le résultat d'une effusion de rayons lumineux incessamment renouvelés (2). N'affirmons que ce qui est strictement perçu, nous ne nous tromperons jamais : car

(1) Lucr. IV, v. 462-65. Cf. Ἐναργεῖς εἰσὶν αἱ προλήψεις. — Plut., *De placit. phil.*, 9. — Sext. Emp., *Adv. Log.*, VII. — Diog. Laerce, X, 33.

(2) Lucr. IV, v. 370-385. Voir tout le passage, sur les erreurs faussement attribuées aux sens.

Digitized by Google

toutes les choses ont précisément l'apparence qu'elles doivent avoir. Cette idée était-elle une invention d'Epicure ? Il n'y a pas lieu de le croire. Cicéron l'attribue aux Cyrénaïques (1), à Démocrite (2). Il la retrouve encore chez Anaxagore, chez Empédocle, chez les Eléates, chez Socrate, chez Platon (3). Ces deux derniers rapprochements, il est vrai, sont absurdes, et ils témoignent d'une ignorance complète de ce qui fait l'originalité d'Epicure. En un sens, c'est bien l'idée familière de Platon et de Socrate, que nous ne connaissons rien du monde, mais que nous connaissons bien notre propre perception. Seulement Platon et Epicure définissent de deux manières très différentes cette connaissance intime. Sentir, ce n'est point connaître. La difficulté est de savoir comment le sensible peut être connu, c'est-à-dire nommé. La sensation, pour cela, selon Platon, ne suffit pas. Le mot exprime une idée universelle et immuable de la chose, et, par conséquent, dépasse toute expérience sensible : car l'expérience ne nous donne rien que de particulier et de changeant. La faculté de nommer suppose donc la connaissance d'un autre monde. Le mot, pour Epicure, exprime seulement ce qui a été plusieurs fois perçu dans la chose. De ces perceptions répétées naît une idée de l'objet, qui n'est que le souvenir de ses principaux caractères. Ce souvenir s'associe au mot, et le mot au souvenir, et ils ne peuvent plus être ensuite évoqués l'un sans l'autre (4). Ainsi, pour Epicure, tout ce qu'il y a dans le mot est perçu par les sens ; pour Platon, au contraire, il s'ajoute au mot quelque chose de général et que les sens ne nous donnent pas. Cette généralité n'est évidemment, pour Epicure, qu'une fausse apparence. Il n'y a de vrai que la sensation, et le mot ne signifie qu'un groupe de sensations particulières. C'est le principe de toute la doctrine, qu'il ne faut jamais affirmer que ce qui est perçu et senti : si nous affirmons l'existence de l' « homme », à la manière de Platon, nous dépassons notre connaissance positive. Nous ne connaissons que *des hommes*, et le nom commun dont nous les

---

(1) *Ea se sola percipere quæ tactu intimo sentiunt, ut dolorem, ut voluptatem, neque se quo quid colore, aut quo sono sit scire, sed tantum sentire adfici se quodam modo* (*Acad.*, I, II, 24).

(2) Il cite cette phrase de son disciple Métrodore de Chio : *Nego scire nos sciamusne aliquid an non sciamus, ne id ipsum quidem nescire aut scire : nec omnino sitne aliquid an nihil sit* (*Ibid.* 23).

(3) *Ibid.*, 23.

(4) *Diog. Laert.*, X. 33.

Digitized by Google

désignons exprime leurs caractères les plus constants, mais aucune essence générale et positivement existante.

C'est ce qui fait que, pour Epicure, les idées, comme les sensations, sont évidentes, infaillibles (1). Si ce que je perçois existe comme je le perçois, il faut que ce que je conçois sous forme d'idée existe aussi comme je le conçois, puisque concevoir, c'est se souvenir d'avoir perçu. La connaissance est faite de sensations, et de sensations qui se prolongent par leurs empreintes : et ces dernières ont la certitude de l'immédiate intuition. C'est ainsi que, par la sensation, je sens que le plaisir est un bien, et que je le sais par l'idée et le souvenir. Un objet dont je reçois l'impression répétée dépose en moi une connaissance de ses caractères ; et, sans avoir besoin d'une expérience nouvelle de l'objet, j'affirme que ces caractères appartiennent à l'impression, et je m'en sers pour la définir et la représenter à ma pensée.

II

Cette théorie suscite une difficulté qui nous conduit au principe de toute la critique épicurienne. Je ne puis affirmer que ce que je sens et me remémore, mais rien en dehors de moi. Comment attribuerai-je, soit mes sensations, soit mes idées, à des objets ou à des êtres, et dirai-je : « ceci est jaune », « voilà un homme » ? Une seule chose est sûre : c'est que je perçois la sensation, le groupe de sensations que ces mots désignent ; mais je ne puis aller au delà et dire qu'ils existent.

C'est la grande question du critère de l'existence objective, qui s'est débattue pendant trois siècles entre l'épicurisme, le stoïcisme et la Nouvelle Académie. Mais elle est antérieure à ces systèmes ; et déjà Platon la résolvait par le plus radical scepticisme : nous ne pouvons rien affirmer des choses, parce qu'il est dans leur nature de changer ; et il n'y a point de vérité dans les sens. Ce qui le conduit à sa théorie des Idées, comme nous l'avons vu, c'est cette impossibilité de fonder aucune affirmation sur l'expérience sensible. Cette expérience est le siège des contradictoires : tout y est ceci et cela en même temps. Si nous en étions réduits à la connaissance de nos sens, nous ne pourrions même point parler. Toutefois, chez Platon, cette question passait au second plan, parce qu'il croyait à une vérité supérieure

(1) *Ibid.*

Digitized by Google

aux sens, que toute science consiste dans le général, dans l'intelligible, dans l'Idée, et que les principes mêmes de la réalité sensible résident dans la représentation que nous nous en faisons. C'est une chose remarquable que la disparition totale, pendant plusieurs siècles, du sentiment métaphysique, dans l'humanité cultivée, après la mort d'Aristote. On n'a plus aucune idée claire de ce que l'on appelait auparavant une certitude rationnelle. Malheureusement, le sentiment métaphysique n'est pas seulement perdu : la perte encore en est inconsciente. Des sceptiques déterminés, comme Carnéade et Arcésilas, des Stoïciens (qui sont, au moins nominalement, des empiristes), comme Antiochus d'Ascalon, n'hésitent pas à se réclamer de Platon, et deviennent même les chefs officiels de sa secte. Mais aussi leur scepticisme ou leur empirisme, comme nous allons voir, reste au fond beaucoup plus idéaliste qu'ils ne croient. Leur morale renferme des intuitions de génie. Leur théorétique n'a rien de critique. Et, sur ce point, c'est Epicure qui, tour à tour avec eux et contre eux, nous résume des deux manières toute la critique ancienne.

Il la résume d'abord en ramenant à l'intelligibilité deux thèses véritablement désespérées. Les Stoïciens poursuivaient une véritable gageure en cherchant dans la sensation même un critère d'objectivité, un caractère intrinsèque qui permette de juger si elle est vraie ou fausse. Ils prétendaient qu'une sensation vraie, bien analysée, est telle qu'elle ne peut jamais être confondue avec une sensation hallucinatoire (1). Il est vrai que, si on les pressait de dire à quel signe on peut reconnaître que ce qu'on voit n'est point une vaine apparence, ils s'en tiraient par des faux-fuyants. Ils disaient, par exemple, qu'il faut refuser tout caractère d'évidence aux impressions du délire, du rêve, de la maladie, de la distraction, de l'ébriété (2). Comme si la question n'était pas de savoir à quel signe on connaît qu'on rêve ou qu'on délire, qu'on est malade, qu'on est ivre ou qu'on est distrait ! Ils disaient encore : si nulle sensation ne peut avoir un caractère intrinsèque d'objectivité, il est impossible d'affirmer rien de quoi que ce soit : ce qui est une défaite, car on ne prouve pas une thèse en montrant qu'il y a des difficultés pratiques à la rejeter, et une erreur, si l'on peut trouver de la

(1) On sait que cette question fait tout le thème des *Académiques*.
(2) *Académiques*, I, II, 16 et 17.

Digitized by Google

vérité un autre critère. Finalement, repoussés de partout, il semble qu'ils se fussent résignés à abandonner leurs premières thèses, et Sextus Empiricus nous dit que les plus jeunes d'entre eux, à son époque, c'est-à-dire, sans doute, à la fin du IIe siècle, accordaient que l'objectivité d'une sensation n'est jamais entièrement reconnaissable à la sensation seule, mais à ce signe seulement que rien ne nous empêche d'y croire (1). Ainsi, Ménélas, chez Protée, prenait Hélène pour un fantôme, Admète ne pouvait croire qu'il voyait Hercule, parce qu'ils savaient que les morts ne reviennent pas (2). Il est même possible que la concession fût déjà faite au temps d'Antiochus, au Ier siècle avant l'ère chrétienne ; car Cicéron fait dire, dans les *Académiques*, à un disciple de ce philosophe : « A mon avis, on atteint dans la sensation le maximum de vérité, lorsque tout ce qui contrarie la sensation et lui fait obstacle est enlevé » (3). Or, cette concession, disons-nous, ne tendait à rien moins qu'à ruiner la première doctrine : on abandonnait l'idée d'une évidence présente dans la sensation et d'une correspondance immédiatement saisissable entre la perception et son objet. La théorie nouvelle concédait que l'objet de la sensation pût disparaître et tout demeurer pour nous exactement semblable, si les rapports de nos sensations n'étaient pas changés. La vérité n'est plus que le concours des apparences, et la veille ne se distingue du songe que par la liaison de ses représentations. Il y a là un phénoménisme tout moderne, dont la claire conscience eût sans doute épouvanté les philosophes mêmes qui s'y résignaient ; et, s'il faut enregistrer leurs aveux, on ne peut guère leur en faire honneur : c'est chez eux, sans doute, un pis-aller, et ils ont si peu vu la portée de ce qu'ils disaient qu'ils n'en ont point vu la contrariété avec leurs premiers principes, dont la défense continua de faire leur principale préoccupation.

La besogne ne leur manquait pas contre des adversaires comme les Nouveaux Académiques : Arcésilas, Carnéade et Philon de Larisse. Ceux-ci triomphent dans la réfutation. En soutenant que toute sensation est apparence, que rien ne distingue intrinsèquement la veille du songe, la réalité de l'hallucination, ils restent assurément dans la meilleure tradition platonicienne.

---

(1) Φαντασίαν μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα (*Adv. Log.* VII, 253).

(2) *Ibid.*, 254, 255, etc.

(3) Discours de Lucullus, II. VII, 9.

Digitized by Google

Mais Platon croyait à une vérité, et il n'a pas moins critiqué les doctrines qui nient la vérité que celles qui la mettent dans la sensation. A ces sceptiques, il eût montré que, si tout est apparence, leur doctrine même est douteuse, et que toute affirmation, toute négation qu'ils pourraient avancer est aventureuse, illégitime, contraire à leurs propres principes.

Les Stoïciens ne se faisaient, du reste, pas faute de reprendre ces arguments de Platon pour leur propre compte, et nous comprenons maintenant comment les deux doctrines pouvaient se réclamer du même maître. L'une tenait de lui qu'il y a une vérité, mais elle en ignorait la source, et elle plaçait la vérité dans le principe même de l'apparence ; l'autre tenait de lui que les sens nous trompent, mais elle ne connaissait rien en dehors des sens, ce qui lui interdisait toute affirmation. Chacune se réclamait de Platon pour détruire et n'édifiait rien qui ne fût exposé à ses coups. Les Académiciens, à leur tour, semblent avoir dû finalement céder devant ces critiques que leurs adversaires tiraient de leur maître commun. Le doute systématique, sujet déjà à des concessions en pratique chez Arcésilas (1), paraît avoir molli, même en théorie, chez Carnéade, et, si nous en croyons Eusèbe, il s'émoussa tout à fait chez Philon (2). S'il maintinrent toujours le dogme fondamental du platonisme : que rien d'objectif ne peut être atteint par les sens (3), ils concédèrent, du moins, semble-t-il, que, de l'accord plus ou moins grand des sensations entre elles, peut naître une hiérarchie de probabilités s'élevant jusqu'à une haute vraisemblance (4), et, dans la pratique, en tous cas, ils crurent que la sensibilité nous donne une assez grande certitude pour appuyer sur elle des règles très suffisamment fermes de conduite (5).

Carnéade en revenait, en somme, probablement, au point même ou les Stoïciens dont parle Sextus furent ramenés plus décidément après lui, c'est-à-dire à l'idée que toute sensation a le plus haut caractère de certitude lorsqu'elle n'est point contredite

(1) Nous aurons occasion de revenir plus tard sur ce point d'histoire (liv. suiv., p. 258-260).

(2) *Prépar. évang.*, XIV, 9.

(3) C'est ce qu'Eusèbe confirme, même de Philon (*ibid.*).

(4) Toutefois, les textes ne permettent pas sur ce point une certitude. Voir BROCHARD, *Les Sceptiques grecs*, chap. IV.

(5) Nous traiterons cette question pour elle-même au prochain livre, p 258 et suiv.

Digitized by Google

et qu'elle a été pleinement éprouvée sous toutes ses faces. Ainsi, ni l'une ni l'autre doctrine ne pouvait s'en tenir à son principe, et la logique interne de leur empirisme les conduisait à rejeter à la fois l'absolu dogmatisme et l'absolu scepticisme, pour se réconcilier dans le probabilisme. L'expérience n'est ni absolument sûre, ni absolument illusoire, parce qu'elle n'est ni absolument stable, ni absolument instable. On ne peut assurer que rien existe positivement : mais ce qui demeure existe plus que ce qui passe, et il y a des apparences assez durables pour que nous puissions tabler sur elles comme sur de positives réalités. Or il semble bien que ce probabilisme ait été la doctrine même d'Epicure.

III

J'en juge par ce texte de la *Lettre à Hérodote* : « Il y a erreur dans ce que nous concevons, s'il n'est confirmé par un témoignage, ou s'il est contredit par quelque autre, c'est-à-dire si ce que nous concevons n'est pas confirmé par le mouvement qui s'excite en nous-mêmes conjointement avec l'idée qui nous vient, et qui ne se produit pas dans les cas où il y a erreur. » Ce mouvement, c'est l'ensemble des souvenirs, des associations, des réflexions, qui entraînent notre adhésion à une idée. C'est ce qu'explique la suite.

Une sensation est vraie, lorsque le reste de la réalité sensible la confirme. Et nulle sensation ne serait jamais vraie, si la sensation n'était jamais confirmée. Mais une image, une idée ne nous viennent jamais isolées : elles s'accompagnent toujours d' « idées étrangères », d' « idées suspendues », qui les contredisent, ou qui les confirment, ou qui, sans les confirmer, ne les contredisent pas. « Nos conceptions sont vraies, lorsqu'elles sont confirmées ou qu'elles ne sont pas contredites. » En d'autres termes, d'une part, l'erreur est une extension du jugement au-delà des données des sens ; et, d'autre part, la vérité des données des sens n'est établie que par leur concordance entre elles ou avec les souvenirs qu'elles nous ont laissés. Le monde extérieur n'est qu'une série bien liée d'apparences.

Ce texte de Diogène (1) nous est bien confirmé par le passage de Lucrèce (2) où nous nous référions en commençant. Qu'on

(1) D. L., X, 51.
(2) IV, v. 462 et suiv.

Digitized by Google

veuille bien le lire dans l'ouvrage même. On y verra comment toutes les objections tirées des illusions du mouvement, de la distance, du sommeil, de l'hallucination, que les Académiciens adressaient au Portique y sont résolues par le critère d'évidence sensible le plus simple, par la doctrine même de probabilité au sein de laquelle les deux écoles adverses durent finalement se confondre et abdiquer leurs dissentiments.

Académiciens et Stoïciens n'ont cependant cessé d'attaquer Epicure, et voilà qui est, au premier abord, étrange. Il y a de cela, en réalité, une grande raison. Les deux doctrines, différentes sur tant de points, s'entendaient cependant sur celui-ci : que la vérité, si elle existe, consiste dans une correspondance entre la sensation et son objet, et que, pour y atteindre, il faut qu'un signe sensible de cette correspondance nous soit donné. Les uns affirmaient, les autres niaient l'existence de ce signe, et à cela se réduisait toute la querelle. Epicure ramena le problème à une simplicité qu'aucun des deux partis ne sut comprendre. Il nia purement et simplement que, pour connaître la correspondance, il nous fallût en avoir un signe : posons que la correspondance est toujours donnée dans les sens : ni la sensation, ni l'image, ni l'hallucination même ne nous trompent, si nous n'affirmons que ce qu'elles contiennent ; elles ne nous donnent que ce qu'elles nous doivent donner. Ce qu'elles nous présentent est toujours réel ; il est vrai, dans la stricte mesure où il est perçu. N'affirmons point que nous voyons un homme, si nous en voyons seulement la forme sensible : disons seulement que nous en voyons la forme. Que cette forme marche, parle, agisse et vive : nous dirons alors que c'est un homme : car c'est l'ensemble de ces qualités qu'on appelle un homme. Toute sensation est donc une *réalité ;* mais il faut la concordance des sensations pour faire un *objet.*

Académiciens et Stoïciens objectaient à l'envi : « Prétendre que tout est comme il semble, quelle absurdité ! » (1) Mais ils ajoutaient, cependant, comme nous l'avons vu, et souvent au même endroit, qu' « on atteint dans la sensation la vérité maximum, quand rien ne lui fait obstacle » (2). Or, si la sensation est vraie, quand rien ne la contrarie, c'est bien qu'elle porte avec elle son évidence et que son objectivité n'a pas besoin de

(1) *Acad.* I, II, 7, 9 : *Non enim is sum*, etc. *Ibid.*, I, II, 25 et 26.
(2) *Ibid.*

Digitized by Google

critère. — Eh quoi ! le soleil serait comme il est perçu, ni plus grand, ni plus petit, ou à peine ! (1). — Epicure, paraît-il, avait dit cela. Mais il expliquait aussi les illusions de la distance, comme le montre le passage récemment rappelé de Lucrèce. Et n'était-ce point son mépris du dualisme de ses adversaires qu'il cherchait à traduire dans ce paradoxe déconcertant ?

Mais j'aperçois dans un mot de Cicéron une objection des Académiciens bien plus typique : — Epicure nie que les sens nous trompent, mais il parle pourtant de leurs illusions. Admettons que l'illusion soit fondée : elle n'en est pas pour cela moins réelle, et je ne sais jamais tout d'abord si je ne me trompe pas. Tout ce qu'on peut montrer, ce n'est pas que les sens sont véridiques, c'est qu'ils ne sont point mensongers sans raison (2).

En d'autres termes : ce que les sens nous donnent, d'après Epicure même, n'est, par soi-même, ni vrai ni faux, ou plutôt il est vrai et faux tour à tour. C'est la même sensation qui me paraît tour à tour un homme et un fantôme. La certitude ne naît que de la comparaison des sensations et de leur accord. Mais, si les sensations, isolées, sont douteuses, la vérité ne sera qu'un concours d'illusions. Des apparences ne deviennent point réalités pour se coordonner parfaitement entre elles. Et il se pourrait qu'Epicure, au lieu de la vérité qu'il croit atteindre, n'ait défini que les conditions où l'erreur est invincible.

Nous reconnaissons là toute la subtilité de l'Académie, et cette objection était, en un sens, irréfutable. La sensation, dit-on, n'est qu'un intermédiaire, et la réalité est au delà. Mais nous connaissons tout par l'intermédiaire ; nous ne savons, par suite, jamais s'il est véridique. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que, en certains cas, il se reste fidèle à lui-même.

Mais Epicure répondait : pourquoi douter de l'intermédiaire ? à quel propos ? sur quel fondement ? Ce soupçon ajoute au problème une complication bien inutile. Partons des sens : voilà le donné. Ne cherchons point au delà ; jugeons tout le reste par ce qu'ils nous montrent. Changent-ils ? Le monde est mobile. Demeurent-ils ? Le monde est stable. Il n'y a que cela de raisonnable : tout le reste est pure hypothèse. Le monde que je connais est aussi le seul qui pour moi existe.

---

(1) Cic. *Acad.*, II, 26.
(2) *Acad.* II, 25.

Digitized by Google

IV

Ne nous y trompons pas : tout l'empirisme est là, et il a trouvé pour la première fois sa vraie formule. Le stoïcisme et la Nouvelle Académie ne comprennent plus la métaphysique, mais ils sont encore tout pleins de ses postulats. Cette préoccupation, qui leur est commune, de chercher dans les sens un signe de la vérité, indique que la vérité, pour eux, n'est point sensible : car on ne cherche point à connaître à travers son symbole ce qu'on peut atteindre directement. Les Académiciens, sans doute, nient l'existence du symbole, mais ils ne nient pas qu'il en faudrait un, et que, sans truchement, la vérité, nécessairement, nous échappe (1). Au fond, les deux doctrines restent étroitement attachées à l'Ecole. Elles en ont perdu l'esprit ; elles en ont gardé les mots, et la manière de poser les problèmes. Comme pour Aristote et pour Platon, il s'agit, pour elles, de connaître le rapport d'un monde apparent à un monde vrai, et elles ne songent pas que la question qui se pose est de savoir s'il existe un monde *apparent*, et si ce qu'elles appellent de ce nom n'est pas l'unique réalité.

Auprès du dogmatisme populaire, qui affirme la réalité des phénomènes sensibles, le scepticisme paraît au premier abord une surenchère de l'empirisme. On doit se croire encore plus loin de la métaphysique lorsqu'on nie le phénomène que lorsqu'on rejette seulement la chose en soi. Et il se trouve, au contraire, que c'est

---

(1) *Veri esse aliquid non negamus : percipi posse negamus.* (*Acad.*, II, 78, 119). *Vides me fateri aliquid esse veri, comprehendi ea tamen et percipi nego* (II, 38). Ces formules catégoriques appartiennent peut-être plus spécialement à Philon de Larisse. En tous cas, elles explicitent simplement une pensée latente de la doctrine. Philon avait été frappé par cette objection d'Antiochus d'Ascalon : — Si vous prétendez qu'il y a des représentations fausses indiscernables des vraies, c'est que vous reconnaissez une vérité (*Acad.*, II, 34, 111). — Les Stoïciens partaient de là pour affirmer l'existence de leur vérité perceptive (perception cataleptique). Peut-être l'objection ramena-t-elle Philon jusqu'au platonisme, jusqu'à la reconnaissance d'une vérité intellective. Ce qui est sûr, c'est que le scepticisme doit choisir entre ces deux voies, ou se confondre dans le sensualisme épicurien. Nous allons revenir sur cette question. Cicéron prend à son compte l'opinion de Philon, dont il semble bien faire celle de la doctrine : *Id ita esset, si nos verum omnino tolleremus. Non facimus : nam tam vera quam falsa cernimus. Sed probandi species est, percipiendi signum nullum habemus.*

Digitized by Google

là une manière indirecte de retourner à la métaphysique. Lorsque Carnéade affirme que nous ne savons pas si le monde sensible existe, sous prétexte que nos sens nous trompent souvent, il suppose qu'une chose ne peut exister, si elle nous trompe ; pour que le monde fût réel, il faudrait, à ses yeux, qu'il fût *certain*, c'est-à-dire l'objet d'une affirmation vraie. Il faudrait donc qu'il fût déterminé et stable, car nous ne pouvons connaître et affirmer que ce qui a fixité et détermination : et c'est à tel point que tous nos mots sont même généraux. Le septicisme montre donc facilement que nul phénomène sensible n'est réel : mais c'est dans l'hypothèse que toute réalité est générale : formule qui n'a peut-être pas beaucoup de sens par elle-même, mais à laquelle la métaphysique a toujours su faire rendre des conséquences extraordinaires. Il se trouve donc que, pour mettre en doute le sensible, on commence par affirmer la seule possibilité du métaphysique. Si l'on ne trouve pas assez de réalité dans les choses sensibles, c'est qu'on se figure la réalité sur le modèle de la chose en soi.

Tout scepticisme à l'égard de la métaphysique repose sur un dogmatisme empirique ; et, réciproquement, tout scepticisme à l'égard de l'expérience est déjà par lui-même un dogmatisme métaphysique. Car, si nous avons la moindre raison de douter de la réalité des choses sensibles, c'est qu'apparemment nous possédons une faculté de les juger. Cette faculté est déjà une chose en soi, installée à côté de l'expérience, et qui prétendra la juger en théorie et en pratique. Le scepticisme n'est qu'une intempérance de rationalité. Même dans son triomphe, et lorsqu'il met en doute sa propre existence, le sceptique suppose que rien n'existe qui ne doive être établi par la raison, et que toute réalité est une vérité. Notre existence doit avoir ses titres et ses parchemins. Qu'est-ce qu'une telle conception, sinon celle de la possibilité d'une réalité idéale ? Voilà, peut-être, ce qu'Epicure avait aperçu : la connaissance n'est pas une représentation ; et la réalité sensible n'a pas besoin de titres pour exister

V

Malheureusement, Epicure ne donne point de bases à ces principes. Un problème demeure : le problème de la possibilité d'une connaissance générale, le problème de la vérité. La vérité peut n'être pas une existence ; elle n'en est pas moins quel-

Digitized by Google

que chose : elle est au moins un besoin de l'esprit ; et c'est ce que Carnéade aperçoit très bien. L'objection de Platon demeure : les choses sensibles sont particulières et mobiles, nos connaissances de ces choses sont générales et stables. La généralité qui est dans nos mots y est peut-être par l'artifice de notre esprit, mais elle n'y est certainement point par l'action des choses, et les images juxtaposées ne peuvent faire des idées. L'équivoque des Académiciens et des Stoïciens témoigne donc d'une certaine profondeur qui n'est pas dans la doctrine trop claire d'Epicure. Epicure s'imagine que l'on a expliqué la connaissance lorsqu'on a exposé tous les éléments de la réalité connaissable : sensations, images, analogies d'images. Mais il est bien possible que la connaissance soit par quelque côté artificielle, et même que l'artificialité soit son caractère essentiel. Si, pour connaître les choses, par exemple, nous leur prêtons ce qu'elles n'ont pas et qu'il nous est commode de leur supposer, l'analyse de la réalité ne donnera qu'une image fort incomplète de la connaissance.

Le mérite d'Epicure est dans ce qu'il nous dit de cette réalité ; et c'est là qu'il reprend l'avantage sur ses contemporains. Il pose, sans le démontrer, un principe dont l'importance est considérable : c'est que la réalité, pour être, n'a pas à se justifier dans sa correspondance avec un autre monde qui ne serait point mobile, c'est-à-dire sensible. Il est peut-être dans la nature des choses d'être aussi mobiles que notre perception, dont la mobilité nous rendrait ainsi non seulement l'image, mais l'action même de l'univers.

Epicure est donc un empiriste très conséquent, mais non pas assez réfléchi. Il est empiriste parce qu'il voit les choses du côté pratique, et que, du côté pratique, rien n'existe que le monde sensible. Mais il ne soupçonne pas que le rationalisme n'est pas venu de l'observation, qu'il est issu des besoins de l'esprit. Or il connaît si mal le danger de ces besoins qu'il finira lui-même par y céder inconsciemment et leur sacrifier l'expérience. Lui aussi, pour rendre le monde intelligible, il le ramènera à l'Idée, qu'il retrouvera dans l'atome.

Digitized by Google

SECTION II

La physique empiriste

I

En attendant, reconstruisant tout entier le monde d'après les données immédiates des sens, il nous donne un système de la nature fort original, commun avec celui de Démocrite, semble-t-il, par les côtés secondaires et aussi par le point important de son atomisme, où il se met en contradiction avec lui-même, neuf, en revanche, sur les autres points essentiels.

1° « Tout ce qui existe est corps » (τὸ πᾶν ἔστι σῶμα) (D. L., X, 39) ; en effet, il n'y a de réel que le sensible, et ce qu'on appelle un corps, c'est ce qui peut tomber sous les sens, plus proprement, ce qui peut être touché (1).

2° « Tout ce qui existe est en mouvement » (*Lucrèce*, II, v. 80-89) ; en effet, l'expérience montre que le monde sensible change sans cesse.

3° Le mouvement est inhérent aux corps ; il fait partie de leur nature même. En effet, d'où leur viendrait-il sans cela ? D'un Dieu, sans doute, ou d'une Idée, et nous voilà, avec les métaphysiciens, hors du sensible. C'est là probablement une des innovations capitales apportées par Epicure dans la doctrine démocritéenne. Il semble bien, contrairement à l'opinion de Zeller, que Démocrite ait regardé l'atome comme inerte (2) et mis en branle par

(1) LUCRÈCE, I, v. 430 et suiv. Ce qui constitue le corps, c'est l'impénétrabilité, dont on juge par le tact. Tout ce qui existe est *tactile* ou *intactile*, corps ou vide. Il s'agit, du reste, d'un tact idéal : *si tactus erit, quamvis levis exiguusque...* Ni action, ni passion ne sont concevables sans corps.

(2) Même s'il est pesant : il semble impossible d'attribuer à Démocrite une physique de la qualité. Voir l'excellent résumé de la question dans RIVAUD, *Le problème du devenir...* Alcan, Paris, p. 160 et suiv.

Digitized by Google

une impulsion étrangère. Qui donne l'impulsion originelle, disait Aristote, à peu près à la manière de Platon dans sa réponse à Cébès ? Un premier moteur est nécessaire, et un moteur qui ne soit point un corps. Voilà la conséquence à laquelle Epicure veut se soustraire : et il mettra dans tout corps une force élémentaire, parce qu'il ne veut pas que les corps soient régis par une force extérieure à eux-mêmes :

Ne plagis omnia fiant
Externa quasi vi. (Luc., V, v. 288)

Le mérite d'Epicure est d'avoir vu que l'on abandonne l'expérience lorsqu'on dissocie le mouvement et sa cause, et que la matière ne nous est jamais donnée en dehors de l'esprit qui l'anime. Le mouvement n'est qu'un abstrait : la réalité, ce sont les mobiles. Or tous les mobiles sont des corps, en qui l'expérience nous révèle la spontanéité de certaines actions. Les conditions extérieures ne sont qu'une part des causes ; une part diversement importante de celles-ci se trouve dans les corps eux-mêmes, qui, suivant leur nature, réagissent différemment aux mêmes excitations. Cette conception n'a rien de très satisfaisant pour l'esprit, à qui la qualité, dans les choses, est importune, et qui n'apprécie que des abstraits : il cherchera toujours à s'en délivrer. Mais l'expérience est ce qu'elle est, et l'esprit n'aurait point à travailler sur elle, si elle satisfaisait d'emblée à ses exigences. C'est un trait bien intéressant, que cette force élémentaire, qu'Epicure place dans les corps, soit justement la pesanteur, comme s'il avait eu l'intuition d'une des difficultés les plus importantes que l'expérience ait opposées ultérieurement aux théories mécanistes. Voilà la force qui empêche que tout se fasse mécaniquement, comme le voulait Démocrite : *Pondus enim prohibet ne plagis...* Cette intuition de l'opposition qui existe entre les conditions de la réalité et les besoins de la connaissance conduit notre auteur à la théorie du *clinamen* ou de la déclinaison.

4° On ne peut nier que tout se fait mécaniquement sans reconnaître la contingence des phénomènes dans l'expérience. En effet, il n'y a que ce qui est mécanique qui soit rigoureusement déterminable ; si l'expérience ne peut être mécaniquement interprétée, c'est que l'esprit ne peut la soumettre à ses cadres ; dès lors, il est réduit à de simples constatations, qui conservent toujours un caractère provisoire. Sa confiance dans les lois de la na-

Digitized by Google

ture n'est plus qu'une attente de ce qui s'est toujours fait, comme on attend des bienfaits d'un ancien ami. Voilà ce qu'Epicure aperçoit très bien. La loi de la pesanteur, si régulière qu'elle nous apparaisse, puisqu'elle est empirique, est contingente : elle ne s'impose point aux corps, et nous devrons admettre d'y introduire des exceptions toutes les fois que l'expérience les rendra nécessaires.

On s'est beaucoup étonné de cette théorie, comme si la pesanteur, en effet, était l'unique loi des corps et n'y était pas souvent contrariée par des forces antagonistes, affinité, cohésion, élasticité, magnétisme. L'histoire nous expliquera comment l'empirisme d'Epicure a dû être, dès l'origine, inintelligible aux empiristes, et surtout comment il a dû le leur devenir toujours davantage. Le développement des sciences a créé partout l'idée d'une *détermination naturelle*, véritable contradiction verbale dont personne n'est plus étonné. Toute détermination est dans la raison, parce que toute détermination est raison. Mais il nous est si commode de prêter aux choses nos propres cadres de représentation, que nous finissons par prendre ces cadres pour les caractères même des choses. Le kantisme a mis le sceau à cette manière de voir. Cependant, dans la pratique, nous savons apporter à la théorie les rectifications convenables. Nous disons : la pesanteur se vérifie, *supposé* que ses conditions d'action soient données. C'est-à-dire que nous admettons que la loi de la pesanteur est une hypothèse, dans un grand nombre de cas, commode. Sa nécessité redevient ainsi toute rationnelle, cesse d'être réelle. Or ce qu'Epicure cherche ici, c'est la loi réelle du mouvement, ou plutôt des mobiles, et non pas l'hypothèse sous laquelle nous pouvons les considérer commodément, c'est-à-dire les déterminer. Qu'on accorde à son empirisme d'avoir plus souci de l'expérience que de la raison. L'expérience nous révèle, dans toutes les combinaisons des corps, dans tous les échanges qu'ils ont entr'eux, des forces dont l'action n'a rien à voir avec la formule de la pesanteur. Et ce que l'expérience nous révèle, nous pourrions même le pressentir a priori : car, si le monde ne connaissait qu'une loi invariable, il n'y aurait ni qualités, ni corps, ni réalité même, et le mécanisme régnerait sur un univers sans vie et sans substance. Voilà la pensée d'Epicure que l'on lira très explicitement à travers les textes.

Toute connaissance vient des sens, et c'est par eux qu'il faut tout construire. Qu'il y ait du hasard dans le monde sensible, aussitôt l'hypothèse d'une loi unique et invariable est infirmée.

Digitized by Google

quelque chose s'oppose à la pesanteur, ou plutôt quelque chose révèle que la pesanteur même est dans les corps une véritable spontanéité. Epicure croit que la pesanteur fait tomber les corps parallèlement ; toute spontanéité est donc à ses yeux une faculté de dévier de la parallèle. C'est là le *clinamen*, auquel Epicure ramène toute contingence, et dans lequel il faut voir le caractère général d'une spontanéité qui peut avoir un nombre de formes infini : car, si la déclinaison avait des formes définies, elle ne serait plus contingence.

On a beaucoup simplifié la doctrine en présentant le *clinamen* comme un simple expédient dialectique. L'auteur ne pouvait rien tirer de tous ces corps sans nombre tombant parallèlement dans le vide : en leur permettant de s'accrocher entre eux, il rendait au système son aplomb. Cette hypothèse ne tient pas compte des idées qui donnent à Epicure son originalité voulue et consciente. Epicure a voulu être dynamiste pour être plus radicalement empiriste. S'il prête la pesanteur aux corps, c'est *pour que tout ne se fasse pas mécaniquement.* Si sa théorie de la pesanteur n'aboutissait pas à la déclinaison, elle n'aurait donc aucun sens, et il n'aurait aucune raison d'abandonner Démocrite.

On reprend la même critique sous une autre forme, lorsqu'on soutient qu'Epicure a placé le hasard à l'origine du monde et l'en a retranché ensuite pour le reste des temps. Guyau a déjà montré avec force l'inexactitude de cette affirmation (1) : nous verrons qu'elle néglige les arguments les plus authentiques de l'auteur en faveur de la liberté, lesquels sont tous empruntés à l'expérience courante. Comme, dans le récit de Lucrèce où la théorie de la déclinaison est introduite (2), il s'agit, en effet, de l'origine des corps, et que la déclinaison intervient d'abord pour expliquer leur formation, on croit pouvoir en conclure que, ce travail accompli, elle devient, aux yeux d'Epicure, inutile. Mais c'est une conclusion qui n'est pas dans le texte et qui n'est même point d'accord avec lui. On connaît le passage : la pesanteur, si elle agit sur les corps, ne peut que les entraîner dans des mouvements parallèles : les voilà qui vont « tomber éternellement comme des gouttes de pluie dans la profondeur du vide » (II, v. 219). Il faut excuser cette simplicité d'un auteur qui ne savait point que

(1) *La Morale d'Epicure*, chap. II, V., Germer-Baillère, 2e édition, p. 87.

(2) II, v. 216 et suiv.

Digitized by Google

la pesanteur est attraction (1), et qui fait tomber les corps sans assigner de centre à leur chute. Mais cette erreur n'enlève rien à la signification du texte. Car ce qui est dit ici de la pesanteur, comme il résulte précisément de la définition fausse qu'on en donne, ne désigne qu'une force, quelle qu'elle soit, appliquée aux corps, dont on supposerait l'action constante, uniforme, exclusive et toute puissante. Cette forme produira un mouvement régulier et toujours le même, et tout sera toujours pareil (II, v. 224). Pour que les corps se forment, pour que quelque chose apparaisse et que l'éternelle variété commence, il faut placer dans le monde autre chose que la loi (II, v. 223). La pesanteur, séparée de cette puissance de déclinaison, c'est la pure détermination (2), et c'est aussi le néant et la mort. Si tout est réglé, rien n'arrive, tout se répète ; le mouvement uniforme est une autre immobilité. Donnez-vous le vrai mouvement, le changement de qualités, les modifications des corps : vous vous donnez par là même une force libre, « une puissance arrachée au destin » (II, v. 257).

Ce texte n'inspire aucunement l'idée que, dans la pensée d'Epicure, les corps soient abandonnés au mécanisme, après la conjugaison initiale. Mais d'autres vers au même passage excluent même positivement cette hypothèse.

Jusque dans le phénomène de la chute des corps, où la pesanteur se manifeste sous sa forme propre, Epicure n'est pas assuré, en effet, que quelque déviation ne puisse éventuellement corrompre l'uniformité de la loi. « Sans doute, on constate que les corps pesants n'ont pas le pouvoir de s'éloigner de la verticale, lorsqu'ils tombent de haut en bas ; cela est visible ; mais quel est le sens qui puisse constater que, dans aucune région de l'espace, les corps pesants ne subissent quelque déviation, si petite soit-elle ? » (II, v. 246-250). Doute sensé, et que l'expérience impose à tout empiriste. On remarquera que Lucrèce se défend simplement d'affirmer la loi au-delà de l'expérience sensible. Auguste Comte a repris cette idée (que nous retrouvons encore chez quelques auteurs contemporains) : lorsqu'il imagine que le perfectionnement de nos instruments pourrait modifier toutes les lois physi-

(1) Cette idée se trouvait pourtant, comme on sait, dans Aristote.

(2) *Principium quoddam quod fati fœdera rumpat,*
Ex infinito ne causam causa sequatur.
(II, v. 254-255. Cf. *Diog. Laert.* IX, 45).

Digitized by Google

ques, et l'extension de notre expérience renverser même la loi de Newton, il ne fait, en somme, que généraliser l'hypothèse d'Epicure. Et qui voudrait affirmer, en effet, qu'une chose d'expérience soit jamais nécessaire ?

Mais on sait qu'Epicure le premier avait donné cette généralité à sa théorie. Il n'admettait pas que le mouvement de l'univers fût, par avance, déterminé, et que le mécanisme réglât toutes choses. Il combattait cette idée que ce qui sera vrai demain doive l'être nécessairement aujourd'hui. L'avenir n'est point actuellement vrai, il peut seulement le devenir (1). Les Stoïciens croyaient, au contraire, que tout s'enchaîne et conspire ensemble, et qu'ainsi, dans la cause présente, l'âme inspirée peut lire tous les effets futurs. Epicure ne condamne pas seulement la part superstitieuse de cette théorie, l'hypothèse de la *divination* (μαντική). Il en raille aussi le principe philosophique, la doctrine de la causalité nécessaire, (εἱμαρμένη) (2). « Ce qui arrive, vous le prétendez découlé de la vérité éternelle et de l'enchaînement continu des causes : quel prix attacher à une philosophie qui, comme les vieilles femmes et les plus ignorantes, croit que tout se fait par le destin ? » (3) Nous ne connaissons sans doute pas tous les faits sur lesquels les Epicuriens fondaient une conviction si assurée. Et peut-être croyaient-ils que, en présence de l'imprévisibilité effective de l'avenir, c'est aux partisans de la détermination à fournir des preuves expérimentales de leur fatalisme. En réalité, pour eux, tout prouve l'indétermination ; un simple coup d'œil sur le monde nous révèle l'universelle contingence. Mais il y a pourtant un ordre de faits dont ils ne cessent de recommander l'étude, et où ils voient éclater la contingence avec une particulière évidence : ce sont les mouvements déterminés par la volonté des êtres vivants. Et ce point mérite une attention spéciale.

Trente vers du 2e livre de Lucrèce nous décrivent par le détail ces phénomènes (v. 251-284). Il est facile d'y saisir ce que les Epicuriens entendent par volonté libre. Il ne s'agit point, on le conçoit, d'une volonté spirituelle : on sait que, pour Epicure, toute force est matérielle. Il s'agit uniquement d'une synthèse imprévisible de mouvements. Et c'est ce qui donne à cet exem-

(1) Cic. *De Nat. Deor.*, I, 25, 70 ; *De Fato*, 16, 37 ; *Acad.*, II, 30, 97.

(2) Cic. *De Nat. Deor.*, I, 20, 55.

(3) *Ibid.*

Digitized by Google

ple une si grande force de démonstration pour la thèse générale. Car la liberté n'est ici qu'une combinaison compliquée, et c'est la *combinaison* que l'on considère en toutes choses comme naturellement contingente (1). L'acte libre, c'est la concentration de tous les mouvements du corps à un moment et dans une direction imprévus (2). Et qu'on ne dise point que c'est là une simple impulsion, une réaction mécanique, comme celle qui se produit dans notre corps à la suite d'un choc (3). Dans le choc, le corps cède et sent sa dépendance, et la volonté dominée s'oppose au principe qui la contraint (4). Dans le phénomène de la volonté, aucune opposition analogue de nous aux choses.

Cette idée n'est pas aussi développée que nous l'aimerions. Il reste que, pour Lucrèce et pour Epicure, en dehors du mouvement purement mécanique, résultat nécessaire de la pesanteur et du choc, il existe un mouvement de direction indéterminée, produit d'une force libre, qui se manifeste spécialement dans les actes de la volonté. La liberté humaine n'est, en effet, qu'un cas particulier de ce mouvement, que l'auteur s'empresse de rapporter à la spontanéité même des corps élémentaires. Il serait bien impossible, du reste, que l'homme, qui n'est qu'un corps matériel, possédât une force qui n'appartiendrait à aucun degré aux autres corps, et, d'abord, à ceux qui les constituent tous.

---

(1) La contingence crée le choc, quoique ce soit le choc, malgré tout, qui produise la combinaison. Les corps ne sont que des atomes juxtaposés. Ils bondissent et rebondissent sous le choc, et finissent par s'enlacer, puis font obstacle à la chute de nouveaux atomes, qu'ils retiennent. — Diog. Laerce, X, 43-44.

(2) ... *Potestas*
Per quam progredimur quo ducit quemque voluntas,
Declinamus item motu, nec tempore certo
Nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens.
Nam, dubio procul, his rebus sua cuique voluntas
Principium dat, et hinc motus per membra riguntur.
(II, v. 257 et suiv.).

Omnis enim, totum per corpus, materiai
Copia conciri debet, concita per artus
Omnes, ut studium mentis connixa sequatur. (v. 266 et suiv.)

(3) *Ibid.*, v. 275-281.

Nec similest cum impulsi procedimus ictu,
Viribus alterius magnis magnoque coactu.
(v. 272-273).

(4) *Ibid.*, v. 275-281.

Digitized by Google

Epicure, qui insiste partout sur l'insignifiance, l'extrême petitesse, l'imperceptibilité de la déviation que la contingence imprime aux corps simples (1), tandis qu'il s'arrête avec complaisance sur l'importance et le caractère frappant de cette déviation dans les mouvements de la volonté, a-t-il pensé qu'il y eût progrès de liberté du monde physique à l'homme ? Assurément, il reconnaît ce progrès. Mais il n'est pas douteux que, selon lui, le hasard, pour autant qu'on le restreigne dans le domaine des mouvements élémentaires, cependant, y conserve un rôle, et qu'il y est même la condition de toutes les manifestations supérieures de la contingence (2). Et c'est la conclusion que Lucrèce tire des textes que nous avons cités sur la liberté humaine :

Quare in seminibus quoque idem fateare necessest :
Esse aliam, praeter plagas et pondera, causam
Motibus, unde haec est nobis innata potestas ;
De nilo quoniam fieri nil posse videmus.

(II, v. 284 et suiv.)

Rien ne naît de rien, et, si la liberté n'est pas dans les éléments, elle ne sera jamais dans leurs composés (3).

II

Stoïciens et Académiciens ne comprirent pas plus cette théorie de la liberté qu'ils n'avaient compris la théorie de la con-

---

(1) *Nec plus quam minimum*, Luc., v. 243 ; *Plut. De an. procr.* VI, 9 : ἀκαρές ; Cic., *De fin.*, 19 : *perpaulum, quo nihil fieri minus ; De Fat.*, X : ἐλάχιστον (22).

(2) Guyau croit qu'il importe de distinguer dans Epicure le *hasard* de la *liberté ;* mais il semble se contredire lui-même, lorsqu'il ajoute que ces deux choses sont « les deux modes d'une spontanéité identique au fond » (liv. cité, p. 97). Et tous les textes qu'il cite montrent que, pour Epicure, le hasard n'est que la liberté dans la nature, comme la liberté n'est que le hasard dans l'homme. Cela n'est pas infirmé par le fait que Stobée, Sextus Empiricus, etc., distinguent, d'après Epicure, trois causes : nécessité, (ἀνάγκη), hasard, (τύχη), liberté (προαίρεσις), si les deux dernières nous sont données partout comme les deux formes d'une cause unique au fond.

(3) Cf. Cic., *De Fat.*, X, 22 : *Epicurus declinatione atomi vitari fati necessitatem putat : itaque tertius quidam motus oritur extra pondus et plagam, cum declinat atomus intervallo minimo, id appellat* ἐλάχιστον. Déclarations analogues, XX ; et *De Nat. Deor.*, I, 25, 69.

Digitized by Google

naissance où elle s'appuie. Ce qui est strictement empiriste échappe à ces philosophes, tout pénétrés d'esprit rationaliste. Et le caractère, l'originalité et la signification de la pensée d'Epicure ne peuvent nous apparaître nulle part aussi bien que dans ce contraste avec la pensée de ses adversaires, dont l'un, spécialement, Carnéade, adopte à son égard une attitude pour nous pleine d'enseignement.

Carnéade, cette fois, n'avait assurément, comme on le verra, rien de sérieux à objecter à son adversaire ordinaire, Chrysippe (1), et, néanmoins, il affectait de prendre en main contre lui la cause épicurienne. Mais on va voir comme il l'accommode. Il demande à Epicure de consentir à échapper aux objections du stoïcisme au moyen d'une fort légère modification à sa théorie. Prétendre qu'il y a un mouvement sans cause nécessaire, voilà l'absurdité (2). C'est comme dire que tout ce qui est perçu existe ! Ce sont là deux conceptions que la raison jamais n'admettra, car la raison, dans tout ce qu'elle admet, veut trouver de l'ordre et de la stabilité. Mais Epicure pourrait dire que la liberté est dans l'homme ce que la pesanteur est dans les corps élémentaires : ce sera la *nature* de l'homme d'être libre, comme c'est la nature de ces corps d'être pesants. Cela supprime toute la difficulté. Il existe une cause nécessaire de la chute, mais cette nécessité est inhérente aux corps ; et, de même, il existe une cause nécessaire des actes humains, mais elle est inhérente à l'homme ; et, par suite, elle ne détruit pas son libre-arbitre. L'homme agit toujours nécessairement, mais non point toujours par une cause extérieure et antécédente ; sa nécessité peut être tout interne ; il se détermine lui-même ; et que faut-il de plus pour être libre ? Voilà une liberté positive, et qui se concilie pourtant admirablement avec toutes les exigences de la raison (3).

Il semble, effectivement, que Carnéade ait cru sauver ainsi très suffisamment le libre-arbitre, par une contradiction singulière avec Chrysippe, qui professait la même doctrine et se disait cependant fataliste. Pour tous deux, en effet, la cause extérieurement antécédente n'est qu'une occasion du phénomène ; la vraie

---

(1) *Nullam adhibebat calumniam.* Cic., *De Fat.*, XIV, 31.

(2) *Ne omnes a physicis irrideamur, si dicamus quicquam fieri sine causa....* Cic., *De fat.*, XI, 25.

(3) Cic., *De fat.* XI.

Digitized by Google

nécessité est intérieure au phénomène (1). Non seulement les doctrines se ressemblent, mais même presque la terminologie. La toupie tourne, dit Chrysippe, non parce qu'on la pousse, mais essentiellement parce qu'elle a la « volubilité » (2). Et Carnéade : Si je joue à la paume, ce n'est pas que je suis descendu au Champ de Mars (3) : (c'est que cela me plaît). Et comment ces doctrines diffèreraient-elles, quand leur source est commune ? Tous les lecteurs penseront à Platon et à cette théorie de la causalité que ce philosophe présentait dans le *Phédon*, contre l'objection de Cébès : que rien n'arrive par une nécessité externe, que la cause de la grandeur, ce n'est pas l'addition, mais la quantité, que la cause de nos mouvements et de tous nos actes, ce n'est point notre corps ni l'accord de nos muscles et de nos nerfs, mais la volonté, et qu'enfin, toute chose, est dirigée par son Idée. L'Idée de Platon, la Nature de Carnéade et de Chrysippe, ne sont qu'une même chose, puisque l'Idée de Platon, c'est la nature et le principe de tout ce qui est.

Nous tenons donc, en somme, ici une thèse unique de la causalité qui se modifie à peine dans la forme. Cependant, d'une même théorie de l'action, d'une représentation identique de son origine et de sa nature, Chrysippe conclut qu'elle est nécessitée et Carnéade qu'elle est libre !

« Tout arrive, dit Chrysippe, nécessairement, et, s'il y avait un être mortel capable d'embrasser l'universel enchaînement des causes, rien absolument ne lui resterait caché » (4). C'est même

---

(1) Chrysippe distinguait, comme Carnéade, entre les causes *perfectæ et principales* et les causes *adjuvandæ et proximæ*, internes et externes. Une toupie qui tourne doit son mouvement à celui qui l'a lancé : mais, d'avoir tel mouvement et de telle durée, elle ne le doit qu'à elle-même et à sa nature. Le moteur lui donne *principium motionis*, non *volubilitas* (*De fat.*, XVIII et XIX). Il est la cause auxiliaire et prochaine du mouvement (συναίτιον, αἴτιον προσεχές), non la cause parfaite et principale (αἴτιον αὐτοτελὲς καὶ κύριον). De même, l'assentiment est provoqué par la représentation, mais dépend de la nature de l'homme. *Adsensio non possit fieri nisi commota viso, cum id visum proximam causam habeat, non principalem* (*Ibid.* XVIII, 42). — *Visum objectum imprimet quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio erit in nostra potestate, eaque, quemadmodum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est suapte vi et natura movebitur* (*Ibid.*, XIX, 43).

(2) *Loc. cit.* note (1).

(3) *De Fat.* XV, 34.

(4) *De Divin.*, I, 56, 127. — Cf. *Ibid*, 14, 25.

Digitized by Google

ce qui fait qu'il croit aux augures : car cette intelligence infinie appartient aux Dieux, et la divination par les signes n'est qu'une sorte de communication partielle qu'ils nous font de leur science souveraine (1).

Carnéade, à coup sûr, s'engage moins avant dans la défense de la thèse contraire. Mais l'énergie avec laquelle nous savons qu'il combattait l'idée d'une divination superstitieuse (2) nous indique bien qu'il n'eût pas admis davantage celle d'une divination naturelle et scientifique qui, dans le stoïcisme, en est si proche (3). Voici un point certain et qui suffit à le différencier radicalement de Chrysippe : s'il admet une détermination, il n'admet pas de prévisibilité. La formule que lui prête Cicéron est caractéristique : *ratio eventus aperit causam* (4). C'est l'événement qui révèle la cause. Dire cela, c'est admettre la liberté autant qu'homme pourra jamais faire.

Il rentre dans notre sujet de montrer toute l'importance historique d'une difficulté qu'Epicure résolut par une idée absolument originale.

La théorie de la causalité enveloppée dans les principes de Platon développe ici ses conséquences et nous met pour la première fois en présence d'une équivoque que nous retrouverons dans toute l'histoire. Nous avons dit que cette théorie avait l'avantage apparent de réconcilier les contradictoires : le principe de l'action et le principe de la connaissance, la qualité et la quantité, la contingence et la détermination, la particularité et la généralité, la force et l'idée, et de répondre à toutes les exigences de la pratique et de la spéculation. Ce qui produit le phénomène, c'est une Idée, qui n'est point un phénomène ; mais,

---

(1) *Ibid.*, I, 56, 127.

(2) Voir tout le IIe livre du *De Divinatione*.

(3) La définition suivante ne semble-t-elle pas s'appliquer à l'induction des modernes : « *Est enim (divinatio) ab omni æternitate repetita, in quâ cum pœne innumerabiliter res eodem modo evenirent iisdem signis antegressis, ars est effecta eadem sæpe animadvertendo et notando* » (*De Div.* I, 14, 25) ?

(4) Cicéron, *De Fato*. XVI, 37. Cf. *De Fato*, XII, 28 : « De ce que toute proposition est nécessairement vraie ou fausse, il ne s'en suit pas immédiatement qu'il y ait des causes immuables et éternelles qui empêchent les choses d'arriver autrement qu'elles n'arrivent. » Ce qui arrive devait arriver, cela est vrai éternellement ; mais ce qui arrive ne pouvait être prévu par personne.

Digitized by Google

comme l'Idée est l'essence la plus profonde du phénomène, elle semble participer à sa particularité et à sa contingence. Tels sont les traits de l'idole métaphysique, le Concept réalisé, l'Idée faite Action et Force. Nous avons dit que le principe de cette théorie s'était conservé sans modifications, à travers les systèmes les plus différents, jusqu'à notre époque, et, naturellement, elle n'a jamais pu réapparaître avec quelque éclat sans révéler à nouveau l'équivoque qu'elle renferme. C'est toujours une doctrine-Janus, qui, d'un côté, montre Chrysippe, et, de l'autre, Carnéade ; et Chrysippe et Carnéade mêmes sont à deux faces, chacun d'eux, par un côté, nous renvoyant l'image de l'autre.

Eclairons, dès maintenant, par quelques textes, cette difficulté de l'histoire des systèmes qui doit occuper toute notre critique.

III

La plupart des auteurs inclinent davantage vers le mode de parler carnéadéen. Descartes dit que le libre-arbitre « consiste seulement en ce que nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne » (1). Quant à la force intérieure qui nous pousse à l'acte, il confond sa liberté avec sa nécessité même, et il la dit libre au plus haut degré quand l'impulsion des motifs est le plus irrésistible, par exemple, dans l'adhésion aux vérités mathématiques et dans l'entraînement au bien que donnent la connaissance naturelle et la grâce divine (2).

C'est à peu près la thèse de Carnéade, mais on y retrouvera tout l'idéalisme de Platon, si l'on prend, comme il convient, les termes : « aucune force extérieure », dans leur sens métaphysique : il reste alors que la liberté se manifeste dans les actions déterminées par la seule puissance de l'âme, considérée en dehors de toutes ses modalités empiriques. Mais cette liberté, comme nous l'avons dit (3), n'est qu'un autre nom de la détermination abso-

---

(1) *Méditations*, IV, 7 ; — IV, 10, même formule : « ...non que je m'y trouvasse forcé par aucune cause extérieure... » Ce sont les termes mêmes de Carnéade.

(2) Lettre au P. Mersenne, édit. Garnier, tome IV, lettre 47, p. 135-138, où Descartes commente lui-même le passage des *Méditations* qu'on vient de citer.

(3) Livre précédent, p. 74.

Digitized by Google

lue. On croit que l'Idée cesse d'être identique avec la nécessité, parce qu'on l'identifie avec la force qui fait agir : comme si cette identification était possible ! Et c'est ce principe ambigu dont on dit qu'il détermine sans nécessiter, par une équivoque verbale qui exprime admirablement l'équivoque de la pensée même.

Spinoza cherche à la dissiper, comme il convient au plus purement idéaliste des métaphysiciens. Ce qui apparaît donc chez lui, c'est la face-Chrysippe de la doctrine.

Malebranche reprend à peu près la théorie de Descartes (1), aussi infidèle en métaphysique que Descartes lui-même au principe cartésien par excellence, que l'idée n'est pas force, mais quantité. Leibniz voit bien que l'idée ne peut pas agir comme quantité, et il revient délibérément à l'ancienne théorie des forces spirituelles. Nous avons ici la métaphysique parfaite, c'est-à-dire l'équivoque parfaite, et, pour la première fois, on nous assure qu'il existe une *détetmination contingente*. « Il faut distinguer le nécessaire du contingent quoique déterminé. » (2) C'est Carnéade persuadant à Epicure d'accepter une détermination libre. Et Leibniz avait « coutume de dire » que l'entendement détermine la volonté, « suivant la prévalence des perceptions et raisons, d'une manière qui, lors même qu'elle est certaine et infaillible, incline sans nécessiter. » (3)

Voilà les doctrines du côté de l'effigie. Mais considérons cette médaille au revers. Le Portique et Chrysippe lui-même ne sont pas absolument fermes sur le déterminisme. La doctrine ne consent pas à se rallier à ce Diodore qui affirmait que tout ce qui doit être est, dès le présent, nécessaire. Chrysippe acceptait que « même ce qui ne sera pas est possible : il est possible, par exemple, que ce diamant se brise, même si cela ne doit jamais arri-

---

(1) Pour lui, toutes les inclinations vont à Dieu qui en est la cause, comme de tous les mouvements ; mais la volonté a une faculté de « détourner l'impression du côté qu'il lui plaît », « véritable liberté d'indifférence qui renferme la puissance de vouloir ou de ne pas vouloir, ou bien de vouloir le contraire de ce à quoi nos inclinations naturelles nous portent ». (*Recherche de la Vérité*, Ed. Bouillier, p. 25). Dans l'adhésion à l'évidence, il nous croit volontaires et non libres (*ibid*, p. 31), mais, sous d'autres mots, on voit que sa pensée est la même que celle de Descartes. Sa théorie des causes occasionnelles, distinguées de la cause véritable qui est Dieu, est la théorie même de la causalité que Platon oppose à Cébès.

(2) *Nouveaux essais*, II, XXI, éd. Janet, p. 154.

(3) *Ibid.*, p. 150.

Digitized by Google

ver » (1). Il allait plus loin, et il admettait des exceptions à ce principe que « tout ce qui s'est réalisé dans le passé est nécessaire », quoiqu'il le tînt pour valable en général, ce que n'admettait même pas son maître Cléanthe (2).

Spinoza est également plein de concessions à la liberté, qu'il s'efforce toutefois assez habilement de dissimuler. N'insistons pas sur ce fait que la détermination par la raison, il l'appelle lui-même « liberté ». On pourrait nous répondre que cette liberté n'est, à ses yeux, qu'une libération de la dépendance sensible. Il reste que Spinoza attribue à la volonté une « puissance » qu'il rapporte à la raison ; et nous espérons montrer que les caractères de cette puissance sont incompatibles avec le déterminisme mathématique du système.

Mais voici les concessions inverses des libertistes d'étiquette à la théorie de la nécessité. « Si par la nécessité, dit Leibniz, on entendait la détermination certaine de l'homme, qu'une parfaite connaissance de ce qui se passe au dedans et au-dehors de l'homme pourrait faire prévoir à un esprit parfait, il est sûr que, les pensées étant aussi déterminées que les mouvements qu'elles représentent, tout acte libre serait nécessaire » (3).

Descartes pense que Dieu, qui a fait nos inclinations et les circonstances, non seulement connaît, mais encore veut que nous péchions (4) ; rien n'arrive qu'il ne l'ait auparavant « ordonné » (5), et, si nous pouvons croire à notre liberté, ce n'est que dans la mesure où elle n'exclut pas cette dépendance (6).

Malebranche est peut-être encore plus catégorique, parce que l'esprit même de son système le porte à sacrifier plus délibérément l'activité des créatures. Dieu donc, suivant lui, a tout déterminé dans le premier mouvement qu'il donne au monde : il y voit tout ce qui doit s'en suivre, au moral comme au physique (7) ; il a prévu toutes les conséquences de la création, et le mal comme le bien étaient d'avance présents à ses yeux (8).

Carnéade lui-même, comme nous le verrons, n'échappait pas

(1) Cicéron, *De Fato*, VII, 13.
(2) *Ibid.*, 14 : « *Omnia vera in præteritis necessaria sunt, ut Chrysippo placet dissentienti a magistro Cleantho, quanquam hoc Chrysippo non videtur valere in omnibus.* »
(3) *Nouveaux Essais*, loc. cit.
(4) Ed. Garnier, Lett. 8.
(5) *Principes de la philosophie*, I, 39-43.
(6) *Ibid.*
(7) *Entretiens métaphysiques*, X
(8) *Ibid.*, XI.

Digitized by Google

à la nécessité de ces conséquences. Simplement, il pouvait mieux les dissimuler, parce qu'il n'envisage pas l'éventualité d'une intelligence infinie. Et son scepticisme à l'égard des dieux lui permet de continuer à croire que, si tout est théoriquement déterminé, la détermination ne peut être pratiquement connue qu'après l'acte : *ratio eventus aperit causam.* Mais il n'arrivera pas à nous dissimuler l'embarras de sa pensée. C'est qu'on ne supprime pas une difficulté en refusant de la considérer. Il est possible que l'action ne *puisse* être déterminée. La question est de savoir si elle *est* déterminée. Or, à en juger déjà par les aveux de tant d'auteurs, il semble qu'on ne puisse le nier, dès qu'on admet que la liberté de l'homme n'est en lui qu'une dépendance à l'égard de sa propre nature.

Après les Cartésiens, la théorie de la causalité subit, du fait de l'empirisme, une transformation, qui s'achève avec Kant. De Platon à Malebranche, la causalité physique n'est pour tous les philosophes, qu'une causalité « occasionnelle ». La causalité réelle est, suivant eux, dans l'Idée : le monde physique, comme une réalité apparente, n'ayant aussi qu'une efficacité apparente. Et c'est cette causalité de l'Idée que l'on appelle tour à tour, et suivant le point de vue, liberté ou détermination. L'empirisme moderne fait descendre l'Idée dans le phénomène et considère celui-ci comme rigoureusement déterminé. La nécessité naturelle est née, véritable dédoublement de la nécessité purement métaphysique. Mais ce dédoublement présente un avantage dont Kant profite très habilement. L'idée dédoublée, autrefois Liberté et Nécessité à la fois, peut devenir Nécessité par son côté empirique et Liberté par son côté métaphysique. Janus sépare ses deux faces. Nous avons donc un *caractère intelligible*, l'Idée comme libre ; et un *caractère empirique*, l'Idée dans le sensible, l'Idée comme déterminée. Les manifestations empiriques de notre caractère ne sont que les apparences dans le temps d'une volonté qui, hors du temps, se pose librement elle-même. En fait, nous sommes déterminés ; mais c'est notre nature qui nous détermine. L'ancienne antinomie devient consciente, explicite.

Schopenhauer applique cette distinction des deux caractères à tout ce qui existe, comme Carnéade voulait prêter une nature libre à la fois à l'atome et à l'homme, et, rattachant fort justement cette distinction à la théorie des causes occasionnelles (1),

(1) « Toute cause naturelle n'est que cause occasionnelle. Malebranche a raison » (*Le monde comme volonté et représentation*, trad. Cantacuzène, tome I, liv. II, p. 222).

Digitized by Google

il y voit « la plus grande des conceptions où l'homme soit parvenu en approfondissant les choses » (1).

C'en est, en tout cas, la plus universelle, et, comme on le voit, elle ne fait qu'un avec le principe de toute métaphysique, qui consiste à prendre l'idée pour une chose. Tout est ordonné, réglé, déterminé. On veut bien, sans doute, que l'homme soit libre, mais d'une liberté qui n'exclue ni l'ordre, ni la règle, ni la détermination. Le désordre, le hasard, est une chose qu'on ne conçoit pas, qu'on assimile au néant. Toute la liberté de l'homme ne pourra plus être alors qu'une détermination intérieure, une fatalité enroulée sur soi-même.

IV

Il n'y a pas de postulat chez Epicure. Il ne connaît que l'expérience, et il ne se soucie point des exigences de la raison. Comme il voit qu'en fait les actes de l'homme ne peuvent être prévus, il en conclut qu'ils ne sont point prévisibles. Et il ne s'émeut point de l'objection que plus de science peut-être nous les ferait prévoir. Il élimine cette hypothèse, comme il éliminait d'emblée le soupçon que les sens nous trompent. Pourquoi dou-

---

(1) *Le fondement de la morale*, trad. Burdeau, 6e édit., p. 82. Il la retrouve chez Platon, *République*, Xe livre, d'après un commentaire de Porphyre (*ibid*). Pour plus amples renseignements, voir spécialement *Le Monde...* I, II, Cantacuzène, pp. 171-173 : les motifs déterminent « ce que je veux à tel moment, en tel endroit et dans telles circonstances, mais non pas que je veux ou ce que je veux d'une manière générale. » — Cf. I, II, § 24 : « La qualité, le *sans cause*... ne dépend pas de la forme du phénomène, du principe de raison..., mais, lorsqu'il y entre, se manifeste selon ses lois, lesquelles... ne déterminent que l'apparition, non ce qui apparaît, le comment, non le quoi, la forme, non le contenu » (p. 196). — Encore *Le monde...*, I, II, p. 208-230 : « Les motifs ne déterminent pas le caractère de l'homme, mais ses manifestations, c'est-à-dire les actes, la forme extérieure du cours de son existence, et non sa signification intime et sa substance : celles-ci proviennent du caractère, et celui-ci, en sa qualité de phénomène immédiat de la volonté, n'a pas de cause (p. 223). » Voir le développement de toutes ces idées, *Quadruple Racine...*, 1re *Racine*, ch. IV, pp. 65-72, et ch. VII.

Digitized by Google

ter du réel et sur quel fondement ? Pourquoi la pure mobilité ne serait-elle pas la réalité dernière, et ce qui est imprévisible en fait imprévisible absolument ? L'hypothèse d'une détermination foncière opposée à l'indétermination apparente, c'est l'hypothèse d'un monde rationnel opposé au monde sensible. Cette hypothèse est étrangère à l'esprit d'Epicure, parce qu'elle naît d'une préoccupation que son empirisme radical exclut.

Mais on s'étonne, avec Carnéade, de l'extension qu'il donne à sa thèse, et que, de la contingence qu'il constate dans les actions humaines, il conclue à une contingence existant jusque dans la matière. — La vérité est que c'est là le principe de toute son originalité. S'il accorde à Carnéade que les mouvements du monde physique sont déterminés, comme l'homme n'est qu'un composé matériel, tout ce qu'on pourra dire, c'est que les mouvements de l'homme sont difficiles à prévoir, parce qu'ils sont complexes : mais ils n'en seront pas moins déterminés. Sa liberté ne sera plus que le rythme spécial de son mouvement, une nécessité interne.

Carnéade, sans doute, veut que la *nature* de l'homme soit autre que celle des corps matériels. Ces corps ont la pesanteur, l'homme aurait la liberté. Mais cette distinction ne repose que sur une équivoque enveloppée dans le terme *nature*, et sur une équivoque enveloppée dans le terme *pesanteur*.

1° C'est dans la *nature* que Carnéade veut trouver la cause, que le hasard d'Epicure ne lui donne pas. La nature d'un être, c'est donc, suivant Carnéade, une détermination, une propriété (ou un ensemble de propriétés) entraînant sa ligne d'action ; c'est sa règle, sa loi. C'est ainsi que l'on peut dire que la nature des corps, c'est d'être pesants : car la pesanteur est une propriété qui détermine en eux, dans des conditions données, des mouvements toujours les mêmes. Mais, par suite, on ne peut dire que la nature d'un être, c'est d'être libre, si, du moins, liberté, comme le veut Epicure, s'oppose à détermination. Car la nature d'un être, c'est telle détermination, ou tel ensemble de déterminations, qui lui sont propres. La nature d'un être libre, en tant qu'il est libre, ce serait plutôt, si l'on peut dire, de n'avoir pas de nature. Qu'importe donc que l'on distingue la nature de l'homme de celle des corps ! Au point de vue de la liberté, tous les êtres déterminés par leur nature sont de même nature, c'est-à-dire invinciblement nécessités. La différence entr'eux ne pourra jamais consister que dans une plus ou moins grande complication de

Digitized by Google

mouvements en définitive également réglés ; et la fatalité de l'homme ne diffèrera aucunement de celle des corps.

C'est la critique essentielle que tous les anciens attribuent à Epicure. Il a cru qu'il n'y avait point de salut pour la liberté humaine hors de la contingence universelle. Une liberté qui serait dans l'homme ce qu'est la pesanteur dans l'atome n'est qu'une « nécessité intestine ». Pour que l'homme soit libre, il faut qu'il ne dépende même pas de sa nature, qu'il puisse créer absolument quelque chose (1).

2° L'autre équivoque de Carnéade découle de celle-là. Il ne connaît que la pesanteur-loi ; il ne connaît pas la pesanteur-force. Or la première n'existe point pour Epicure, puisqu'il ne reconnaît à la loi de la chute des corps aucune généralité. La pesanteur ne fait point partie de la nature nécessaire des corps ; dans la mesure où ils se composent, ils se libèrent de leur propre loi. Et c'est ce qui rattache si étroitement la liberté des choses à celle de l'homme. La liberté d'un composé ne peut être que l'imprévisibilité de sa composition, c'est-à-dire la liberté de ses éléments ; et dire que l'homme est libre, c'est dire que ses éléments sont libres. Epicure voit très bien que l'idée de contingence n'est point attachée à l'idée de volonté, mais à l'idée seule d'expérience, et qu'elle caractérise l'expérience comme irréductible à toute pensée. Il n'y a qu'une manière pour Carnéade de montrer que par la *nature* des choses, il n'entend point leur *Idée* : c'est d'admettre que cette nature n'est pas déterminée. Et c'est pourquoi Epicure ne considère même pas que les corps soient déterminés par leur nature d'êtres pesants : et leur déclinaison est la forme de toute liberté.

En ce cas, répondait Carnéade (2), la liberté reste un mys-

---

(1) Texte déjà cité, LUCR., II, 251 et suiv., définition de la liberté par l'absence de cause :

Ex infinito ne causam causa sequatur.

La volonté crée un mouvement : *Voluntas principium dat* (II, v. 258). — *Ut videas initum motus a corde creari* (v. 269).

Pondus enim prohibet ne plagis omnia fiant
Externa quasi vi : sed ne mens ipsa necessum
Intestinum habeat,...
Id facit exiguum clinamen principiorum (v. 288-292).

Cf. Cic. *De Fat*, X, et XX, 48 : *Qui aliter obsistere fato fatetur se non potuisse, nisi ad has declinationes confugisset.* — Et *De Nat. Deor.*, I, 25, 69

(2) Loc. cit., Cic., *De Fat.*, XI, 23 : *declinationem, cujus præsertim causam reperire non possunt.*

Digitized by Google

tère, puisque la déviation en est un. La liberté a pour cause la déviation, mais la déviation est elle-même sans cause.

C'est là qu'en revenait toujours la querelle. Il faut sauver la nécessité de l'atome : car il est *absurde* que l'atome soit libre.

Epicure répondait à cela de mille manières : — D'abord, mon hypothèse n'est point absurde. Qui vous dit que vos yeux vous rendent un compte exact des lois du mouvement ? La contingence du mouvement est en elle-même possible (1). — Non seulement elle est possible, mais elle apparaît comme hautement vraisemblable, si l'on considère le monde dans son ensemble, la prodigieuse complexité de ses mouvements et variations, et combien la thèse adverse y paraît ridiculement inapplicable (2). — Une plus haute vraisemblance lui vient de la considération de l'homme et des mouvements si imprévisibles déterminés par la volonté (3). — Enfin, elle se présente même comme nécessaire, si l'on se rend compte qu'elle est la condition du changement, et que rien absolument ne se créerait, si le monde était régi par un déterminisme inflexible (4).

Je me remémore toutes ces raisons, que nous avons relevées dans Lucrèce et dans Cicéron, et j'y vois un remarquable faisceau de preuves en faveur de l'idée la plus combattue et la plus raillée du système. Mais on s'explique facilement cette disgrâce. Carnéade a peur, s'il accepte la contingence, « que les physiciens ne se moquent de lui » (5). Ils auraient peut-être raison, en un sens ; et cela n'enlève rien à la valeur de l'idée épicurienne : car la science peut avoir besoin d'hypothèses de détermination ; et la nature n'en sera pas moins indéterminée, si la connaissance a justement pour objet d'enlever à la réalité un caractère qui nous gêne en elle. Carnéade demande : « Quelle est la raison de la contingence ? » Absurde question. Si le hasard avait une raison, comment serait-il le hasard ? La contingence a une raison de fait, en ce sens qu'elle est donnée. La détermination du sensible comme tel n'est, au contraire, qu'une hypothèse, qu'on ne peut aucunement vérifier sur les faits.

---

(1) Loc. cit.., Luc. II, v. 243.
(2) Loc. cit., *De Nat. Deor*, I 20.55.
(3) Loc. cit., Lucr. II, v. 251-284.
(4) Loc. cit., Lucr., II, 119 et 251-55.
(5) *De Fat.*, XI, (cité p. 129, note 2).

Digitized by Google

V

L'idée de contingence ne forme, du reste, qu'une part de la physique d'Epicure. Les faits nous prouvent aussi que les choses, pour échapper à notre *mécanisme*, n'en ont pas moins leurs *propriétés* distinctes et *déterminées*. Nul plus qu'Epicure n'a combattu l'idée de miracle. C'est ce qui rendait même ses adversaires si triomphants. Eh quoi ! nier le miracle et affirmer le hasard ! Cette conciliation est, en réalité, le triomphe de son empirisme. C'est parce que les choses sont qualitativement déterminées qu'elles sont rationnellement indéterminables.

Nous pouvons juger de la théorie d'Epicure par l'exposé systématique de Lucrèce : « Notre point de départ sera ce principe : rien ne naît de rien, il n'y a point de miracle... (1). Cela démontré, il nous sera plus facile de comprendre la suite : ce qui fait qu'une chose peut naître, et quel est le mode de formation naturel de chacune d'elles » (2).

Ce qui démontrera le « principe » dont on parle ici, c'est encore, pour Lucrèce, l'expérience. Nous voyons que tout naît d'un germe déterminé (*seminibus certis quaeque creantur* — I, 169). Les hommes ne sortent point de la mer, ni les poissons de la terre ; à tels parents, tels rejetons, et à tel arbre, tel fruit (I. v. 159-169). Chaque chose possède sa nature et ses propriétés distinctes (3), et tout n'est pas capable de tout. Non seulement (*praeterea*, v. 174) chaque chose est déterminée dans son germe, mais encore dans ses conditions externes d'apparition et de développement. Il faut le printemps à la rose ; la canicule, aux moissons ; aux raisins, la persuasion de l'automne : chaque chose apparaît au temps qu'il convient (I. v. 174-184). Et chaque chose prend aussi un temps déterminé pour se faire : le jeune homme ne sort pas tout d'un coup du nouveau-né ; l'arbre tout fait ne surgit

---

(1) I, v. 149-150.
Principium cujus hinc nobis exordia sumet :
Nullam rem a nilo gigni divinitus unquam.

(2) I, v. 155-159.
Ubi viderimus nil posse creari
De nilo, tum quod sequimur jam rectius inde
Perspiciemus, et unde queat res quæque creari
Et quo quæque modo fiant opera sine divom.

(3) *Atque hac re nequeunt ex omnibus omnia gigni,*
Quod certis in rebus inest secreta facultas.
(I, v. 172-173).

Digitized by Google

pas brusquement de terre. Chaque chose se développe peu à peu et suivant les lois de son germe auquel elle reste fidèle (1). C'est le grand mérite d'Epicure, aux yeux de Lucrèce, c'est sa « victoire », d'avoir montré les conditions inéluctables de l'apparition de toutes choses, et *comment la puissance de chacune est bornée et trouve sa limite au fond de sa propre nature* (2).

Ce qui fait la victoire de l'épicurisme pour Lucrèce en fait le scandale et la contradiction pour les adversaires du système. Affirmer que les choses trouvent leur règle en elles-mêmes, n'est-ce pas, en effet, nier leur contingence ? Non : car elles ne cesseraient d'être contingentes que si elles trouvaient leur règle en nous-mêmes. Or leur règle — et c'est la découverte d'Epicure — n'est point dans *nos* « idées », mais dans *leurs* « qualités ». *Supposé que* ces qualités puissent être fixées dans nos idées, la détermination réelle, intelligiblement représentée, la qualité, enfin, quantifiée, alors la contingence des choses cessera momentanément pour nous. Et c'est ce qui explique que nous pensions déterminer tout ce que nous pouvons nommer. Mais, d'une part, cette détermination est conditionnelle, et elle suppose un accord préalable de nos idées avec l'expérience qu'il nous faut attendre et que nous ne pouvons prévoir. D'autre part, la possibilité même de cet accord devient de plus en plus problématique, à mesure que l'on considère des composés plus complexes. Telle est, semble-t-il, la pensée d'Epicure. Les *propriétés* des choses sont mieux accordées à nos *déterminations*, à mesure que nous considérons les choses sous des formes plus simples. C'est ainsi que la nature est plus déterminée que la volonté humaine. Sans doute, dès que l'on admet le *clinamen* dans les mouvements élémentaires, on ne peut évidemment reconnaître nulle part l'existence de propriétés absolument stables. Mais, si les propriétés ne se modifient que lentement, elles pourront être considérées comme stables dans la pratique, et le miracle sera exclu, sans que la liberté soit impossible. Le mouvement de déviation par quoi tout se crée est pour Epicure infinitésimal ; c'est le plus petit qu'on puisse concevoir (3). Il semble que les anciens

---

(1) V. 184-192 et spécialement les derniers vers :

.....Omnia quando
Paulatim crescunt, ut par est semine certo
Crescere, resque genus servant.

(2) I, 75-78 *... Finita potestas denique cuique*
Quanam sit ratione atque alte terminus hærens.

(3) Voir page 128 note (1).

Digitized by Google

n'aient pas compris toute la signification de cela. Ils ne voient là qu'une singularité, ou l'embarras d'une pensée honteuse d'elle-même, qui fait la liberté toute petite, pour la rendre en quelque sorte plus acceptable : elle existe, mais c'est comme rien. Cette interprétation est d'autant plus difficile à soutenir que, si Epicure juge la déviation insaisissable dans sa source, il la proclame manifeste dans ses effets : par exemple, dans les actes de l'homme. Ce qui dut le frapper, c'est justement que la liberté, si apparente dans les mouvements de la vie, dans les grandes synthèses, fût de moins en moins saisissable dans les corps, à mesure que nous les ramenons à des éléments plus généraux, plus simples, plus communs à tous et à chacun. Pourquoi pensa-t-il que les différents degrés de cette simplification correspondent à autant de catégories dans les choses ? Une telle hypothèse est la ruine du système. Elle conduit à méconnaître les cadres de l'expérience, pour mettre à leur place ceux de l'esprit, et, comme l'indétermination diminue dans les choses à mesure que l'esprit les simplifie davantage, à constituer enfin le monde avec des éléments sans qualités, en qui la force et l'indétermination sont inconcevables. Mais, si les éléments sont rigoureusement déterminés, les composés ne peuvent plus être libres.

Nous verrons bientôt comment l'auteur est, en effet, conduit à cette conséquence si complètement contradictoire avec ses principes. Mais ce principe était vrai, que, *dans les choses*, une fixité relative s'unit partout à une mobilité relative, et que, *pour notre esprit*, le monde est constitué par des phénomènes de complexité variable, qui sont plus déterminés à mesure qu'ils répondent à des hypothèses plus simples.

SECTION III

Déviation de l'empirisme : l'atomisme

I

La théorie physique d'Epicure s'est présentée à nous jusqu'ici comme une application rigoureuse de la méthode strictement empirique. On ne prête rien au monde que ce que l'expérience sensible nous en révèle. Mais, d'autre part, on lui prête tout ce qu'elle paraît en révéler, dût-il en devenir, à certains

Digitized by Google

égards, inintelligible : par exemple, la contingence, véritable scandale de la raison. En cela, l'idée dominante de la doctrine paraît donc être que les exigences de la raison ne répondent pas toujours à la nature des choses, et que chercher à rendre tout intelligible, c'est substituer souvent l'hypothèse à la réalité.

Rien n'est difficile, nous le verrons assez par toute la suite de cet ouvrage, comme de s'en tenir à ce point de vue. La raison nous tire à elle par une action trop incessante ; et, sans doute, l'empirisme rend trop malheureux ! Nul philosophe qui n'ait fini par l'abandonner, quelque fidélité qu'il lui eût promise, et de quelque ardeur qu'il en eût d'abord embrassé les principes. Et la physique même d'Epicure, où nous avons déjà perçu le fléchissement de l'empirisme, va nous offrir un remarquable exemple de ce revirement, qui n'est jamais conscient de lui-même.

Il apparaît dans la théorie des atomes. Nous avons étudié, avec Epicure, le monde physique, et nous connaissons les caractères généraux qu'il lui prête : matérialité, mobilité, spontanéité, contingence, continuité ; il nous manquait d'en connaître les éléments. Mais était-ce vraiment une lacune du système ? En parlant de corps, nous passions tour à tour par la pensée des plus compliqués aux plus simples : et, dans les plus simples qui nous fussent donnés, nous trouvions déjà tous les caractères qui appartiennent au monde physique dans son ensemble. Il devait nous être indifférent d'atteindre des corps absolument élémentaires, et nous devions même redouter de nous heurter à cette notion d'absolue simplicité, dont l'expérience ne nous donne aucune image. Car, là où l'expérience nous abandonne, il est à craindre que nous ne tombions à la merci de la pure raison, que rien ne gardera plus contre ses chimères

Epicure n'en a point défiance, et l'entraînement d'une habitude si enracinée dans l'esprit humain est plus fort ici que les suspicions ordinaires de son empirisme.

II

Les preuves épicuriennes de l'existence des atomes, si abondantes (Lucrèce y consacre presque tout un livre) (1), peuvent toutes se ramener à trois fondamentales.

1° Rien ne se crée de rien ; chaque chose se fait d'un « ger-

(1) Liv. I, v. 149-329 ; 418-635. Spécialement v. 149-265 et 483-635.

Digitized by Google

me », d'un « principe », d'une « matière » déterminée (1). — D'autre part, rien ne se perd et ne retourne au néant ; chaque chose revient seulement aux éléments dont elle était faite (2), car, si quelque chose pouvait périr entièrement, tout serait détruit depuis le temps infini que le monde existe (v. 225-238). Ce qui nous semble disparaître se transforme seulement, comme la pluie que la terre absorbe et qui se convertit en moissons (3). Mais, si rien ne se perd ni ne se crée (4), c'est qu'il y a une part de la matière indestructible (5). Or l'indestructible, c'est l'insécable. Car tout ce qui peut, entre ses parties, recevoir un corps, solide ou liquide, tout ce qui contient quelque vide, peut être divisé, et, par suite, détruit. La matière éternelle est donc essentiellement solide (6). Sans doute, nous ne connaissons rien qui soit réellement impénétrable et solide : le fer fond, le son passe à travers les murs (v. 487-498) : cela prouve seulement que la part solide des corps est plus petite que toutes nos mesures. Mais pourquoi refuserions-nous d'admettre cette vue ? Justement, les germes d'où tout sort sont imperceptibles. Et la nature n'est-elle pas pleine de principes qui nous affectent, comme les vents ou les odeurs, bien qu'invisibles et insaisissables ? L'anneau s'use au doigt, le soc, au sillon ; impossible de percevoir les particules de cette usure. Tirons de ces exemples une idée de la petitesse des

---

(1) *Genitalia corpora cuique* (v. 167) ; *seminibus certis quæque creantur* (v. 169) ; — *ut noscere possis quicque sua de materia grandescere alique* (v. 190-191) ; — (*ne putes*)... *sine principiis ullam rem existere posse* (v. 198). — *Materies... rebus reddita certast Gignundis, e qua constat quid possit oriri.* (v. 204).

(2) *Huc accedit uti quicque in sua corpora rursum*
Dissoluat natura neque ad nilum interemat res. (v. 215-216).
...Haud igitur redit ad nilum res ulla, sed omnes
Discidio redeunt in corpora materiai (v. 248-249).

(3) Sur ce point : que rien ne se crée, voir encore dans Lucrèce un autre argument, qui est peu probant (v. 217-225 et 238-250) : « S'il n'y a pas une matière éternelle, plus ou moins cohérente selon les corps, la même force légère, le simple contact, pourront les détruire tous. »

(4) Les deux parties de cette argumentation, (rien ne se perd, rien ne se crée,) sont reproduites plus loin dans le même livre : la première, v. 551-565 et 584-599, la seconde v. 540-551 et 577-584.

(5) Cette conclusion est exprimée aux vers 239, 242, 245.

(6) v. 532-540. Cf. v. 437-38, définition de l'impénétrabilité des corps par opposition au vide, à l'

intactile, ...nulla de parte quod ullam
Rem prohibere queat per se transire meantem.

Digitized by Google

corps élémentaires. L'indivisible est aussi l'invisible, et c'est seulement dans leurs effets que nous pouvons connaître « les corps mystérieux par qui la nature conduit toutes choses » (v. 265-329).

C'est la plus développée, la plus souvent reproduite et la plus importante des preuves. On pourrait l'appeler la preuve *physique ;* et elle l'est en effet au moins par son intention, puisqu'elle fait appel à l'expérience, et qu'elle présente l'hypothèse invérifiable des atomes comme une conséquence nécessaire de certains faits donnés. Les deux preuves suivantes s'appelleraient plutôt *logiques*, parce qu'elles reposent tout entières sur l'analyse de certaines idées. Mais, au fond, les trois preuves, comme nous le verrons, sont purement logiques.

2° En dehors du solide, il ne peut y avoir que le vide (1) ; ou ou bien donc le vide seul (c'est, pour Epicure, essentiellement, l'espace) existe, ou il existe des corps absolument solides. Il est clair que la première hypothèse est exclue par l'expérience. Il ne reste donc que la seconde (2).

3° La troisième preuve enfin peut se résumer dans cette formule : le composé suppose le simple, et l'infinie divisibilité est inconcevable (v. 599-628). Il existe donc des corps simples (3).

---

(1) Lucrèce a essayé de démontrer cela, v. 418 à 449. Mais les preuves apportées ne sont que la répétition de la chose à démontrer. Tout ce qui existe, dit-il, ou bien peut être atteint par contact : et alors c'est un corps ; ou bien est absolument perméable, et alors c'est le vide (v. 433-440). Encore : Tout ce qui existe ou bien agit ou pâtit, ce qui est impossible sans corps ; ou bien est ce en quoi on peut exister et pâtir, et alors c'est le vide (v. 440-445). Ce que Lucrèce et Epicure entendent par le vide, on le voit, c'est l'espace, lieu des corps, et ce renseignement fait le principal intérêt de ce passage.

(2) C'est la première preuve donnée par Lucrèce dans le passage consacré spécialement aux atomes, v. 503-532. La preuve en question est présentée ailleurs sous d'autres formes qui se ramènent, en somme, toutes à l'espèce de dilemne où nous la résumons.

(3) En dehors des preuves citées, il en reste chez Lucrèce, deux de peu de valeur : 1° (v. 565-577) on ne pourrait jamais tirer le solide du mou ; et 2° (v. 628-635) les forces par lesquelles la nature meut tout ce qui existe, combinaisons variées, pesanteur, choc, mouvement, ne peuvent se trouver dans les corps très complexes. — Affirmation assez obscure.

Digitized by Google

III

Je ne doute pas que le lecteur n'ait admiré la force et la conséquence de la première preuve. La doctrine d'Epicure paraît très forte, là où elle est soutenue par les postulats familiers à toute pensée. Elle paraît faible, lorsqu'elle est purement empiriste, lorsqu'elle décrit l'univers comme il apparaît, sans avoir égard à ce qui nous le rend intelligible. Il semble qu'Epicure, en fin de compte, ait redouté, lui aussi, les railleries des physiciens, et qu'il ait voulu joindre, dans sa physique, une science de la nature à sa philosophie de la nature. Mais, comme il n'avait point d'idée précise de ce qui distingue ces deux formes de recherches, il s'est imaginé que les conditions de la science physique pouvaient être atteintes, comme un élément de la réalité, par la simple observation. Il juxtapose l'une à l'autre deux genres de spéculation dont les méthodes sont contraires, car l'une a pour objet la réalité, et l'autre sa plus commode représentation. Ainsi se forme un système qui ne contentera ni les physiciens, ni les philosophes, et dont les contradictions seront toujours l'amusement de ceux qui perçoivent mieux ces oppositions dans les systèmes que dans les choses.

Le premier argument peut se résumer ainsi : rien ne se perd, rien ne se crée, donc l'atome existe. Epicure le croit tout empirique : et, cependant, il ne renferme pas le moindre élément qui soit emprunté à l'expérience comme lui-même nous l'a décrite. Il nous a décrit un univers où rien ne demeure, et où la forme la plus stable en apparence n'est pas elle-même à l'abri des déviations. Nous ne connaissons rien, disait-il, que par les sens, c'est-à-dire que nous ne connaissons que des qualités sensibles, et rien n'existe que ces qualités : or, toute qualité, à la manière de la pesanteur, est contingente, puisque les différentes propriétés des corps ne sont même que le résultat de la déclinaison, c'est-à-dire de la contingence de la pesanteur. Dans ces conditions, on se demande quel est l'élément d'expérience dont on peut assurer qu'il demeure. On se demande aussi ce qu'Epicure entend par *demeurer ;* car il nous a dit que le monde était mobile par nature ; et les sens, en effet, ne perçoivent pas deux fois la même chose.

Les prémisses du raisonnement ne sont pas dans l'expérience, et nous devons les chercher, par suite, dans quelque postulat dissimulé. La formule que « rien ne se perd » n'est indétermi-

Digitized by Google

née qu'en apparence. Elle signifie qu'il est impossible que *tel élément déterminé, quel qu'il soit,* de l'univers se perde. Elle renferme donc l'hypothèse que l'on peut considérer un élément déterminé de l'univers. Seulement, elle ne la présente pas comme une hypothèse, et elle suppose d'emblée que l'univers est formé de tels éléments. Car, lorsque l'on dit : « rien ne se perd », on prétend parler justement de tout ce qui existe. Et il n'y a que cela qui donne un sens à la formule : car, si l'on voulait dire que rien ne se perd de ce que l'on suppose déterminé, au moins pendant le temps que la supposition est valable, on énoncerait une simple tautologie, ce qui est déterminé étant, par définition, fixe et stable.

Voilà donc le postulat que nous cherchions ; c'est le postulat que la détermination est réelle. Mais ce postulat est le postulat même de l'atome, dans une hypothèse matérialiste de l'existence. Qu'est-ce en effet qu'une détermination réelle, dans l'hypothèse que toute réalité est corps, sinon une détermination elle-même corporéifiée, c'est à dire un atome ? Il n'y a que l'homogène qui soit déterminé, parce qu'il faut plusieurs déterminations différentes pour caractériser l'hétérogène, et que chacune d'elles ne s'applique qu'à une des parties de l'hétérogène. Il est contradictoire de supposer plusieurs déterminés sous une même détermination. Aussi toute détermination consiste-t-elle à supprimer la distinction des parties dans la chose déterminée, ces parties devenant homogènes et comme interchangeables ; et, par exemple, lorsque nous désignons un individu par un nom général, nous l'assimilons à une unité, parfaitement identique à toutes les autres, dans le nombre constitué par son genre. Si donc la détermination s'applique à l'univers entier, comme l'admet cette hypothèse que « rien ne se perd », c'est que l'univers peut être considéré comme formé de parties simples et parfaitement homogènes, en d'autres termes, d'atomes.

Si l'on ne tenait pas à ce que la réalité fût corporelle, on pourrait aller plus loin et se représenter le déterminé comme un élément purement géométrique : c'est ce que fait Descartes, et ce qu'ont tenté de faire tous ceux qu'importune cet élément empirique que l'idée de masse retient encore dans l'atome. Mais, que les physiciens gardent l'atome ou qu'ils le rejettent, c'est pour eux simplement une question de commodité ; et ils le rejetteraient tous volontiers, s'ils croyaient pouvoir s'en passer. M. Hannequin l'a bien montré. Il n'y a donc ici qu'un idéalisme plus ou moins empêché, et c'est le même principe qui inspire le matérialisme

Digitized by Google

d'Epicure et le spiritualisme de Descartes. L'atome est l'Idée supposée corps.

A vrai dire, il ne suffit pas de vouloir que l'Idée soit corps pour qu'elle le devienne : cette corporéification est impossible, et ce n'est jamais que par hypothèse que l'on pourra considérer les corps comme des atomes. Sous certains rapports, cette hypothèse sera commode, indispensable. Mais on ne connaîtra jamais, à travers l'atome, que l'Idée même, plus ou moins appuyée à la masse, comme elle s'appuie, en géométrie, à la figure. Et ainsi, lorsqu'on dira que le monde est formé d'atomes, c'est tout comme si l'on disait qu'il est idée pure. On voit combien Epicure est mal inspiré de suivre ici Démocrite.

On ne peut, toutefois, attribuer son erreur à cette seule inspiration. Elle s'explique déjà suffisamment par les lacunes de sa canonique. Nous avons dit qu'il était empiriste plus radicalement que tous les anciens, mais qu'il l'était gauchement, et presque par étroitesse d'esprit. Il l'est à la manière du public, qui ne reconnaît pour réel que ce qui se voit, se touche et se sent. Mais il n'a point idée des pièges qui menacent son empirisme du côté de notre propre esprit, et, par suite, il doit y tomber sans même les apercevoir. Il manque de critique. Il croit que le contenu des mots est tout empirique, et, comme cela est inexact et que les mots donnent à l'expérience des caractères qu'elle n'a point, il est finalement conduit à prêter aux choses ces caractères que nous leur ajoutons par l'artifice des mots. C'est ce que nous apercevons dans cette théorie, où la confiance au langage le conduit à des conclusions qui sont la ruine de son empirisme. Or cette inadvertance, chez lui, est si naturelle qu'en morale, elle l'entraînera, par les mêmes chemins, précisément à la même contradiction insoluble.

Bien entendu, la ruine de sa théorie de la connaissance est la ruine de sa théorie de la causalité. On établit l'existence de l'atome, très logiquement, comme une conséquence de la détermination universelle. Mais la condition de la détermination universelle, l'atome, ne peut être lui-même indéterminé, et il faut renoncer à admettre qu'il puisse « dévier ». Ainsi, le raisonnement même par lequel Epicure justifie l'atome détruit la liberté.

Epicure aurait pu l'apprendre de son propre système. Il justifie l'hypothèse de la « déclinaison » par deux raisons inséparables : la déclinaison est nécessaire pour expliquer la *composition* des corps et la *nouveauté* des apparences. Il met la contin-

Digitized by Google

gence dans la composition, pour que quelque chose puisse arriver ; et la pesanteur qu'il prête aux corps n'est que cette faculte même de se composer et de produire ainsi du nouveau. Mais, si toute nouveauté est composition, il ne peut rien se produire dans ce qui est simple, pas même la déclinaison. C'est à dire que ce qui est simple ne peut pas être animé, et que la vie doit lui venir du dehors : *externa quasi vi.* Or, si le caractère de tout ce qui est réel, c'est d'avoir en soi une puissance de mouvement, n'est-il pas évident que le simple ne peut être réel ? Si toute existence est une action résultant d'une dépendance, là où l'on supprime l'action des parties, ne supprime-t-on pas l'existence même ?

Mais qu'importe l'existence à qui cherche les conditions de la connaissance et de l'intelligibilité ! Le premier argument nous a fait soupçonner le postulat d'Epicure. Le troisième nous le révèle avec une précision parfaite. Ne cherchons point ailleurs. Rien dans l'expérience ne peut prouver l'atome : mais on l'y met, en quelque sorte, d'office, parce qu'il est commode à la raison de l'y voir. La matière ne peut être indéfiniment divisible : « la vraie raison s'y oppose, et l'âme se refuse d'y croire » (1). En effet, « s'il n'y a point d'élément simple, les plus petites particules se composeront encore d'un nombre infini de parties... : il n'y aura donc aucune différence entre la partie et le tout » (2). Cela est trop absurde.

N'est-il pas étonnant de trouver un argument de ce genre *chez* l'inventeur du *clinamen ?* Il ne s'effrayait point de telles objections quand on les tournait contre sa doctrine de la liberté. *Sans* doute, la raison demande, pour chaque chose, une cause absolue, et, finalement, pour l'ensemble des choses, une cause totale. *Mais* l'expérience ne les lui donne pas. Qu'elle accorde comme elle pourra ses hypothèses avec les faits ! Ici, de même, la raison veut s'arrêter et trouver un principe : car rien ne lui répugne comme l'indéterminé. L'expérience, cependant, ne découvre point de

---

(1) I, v. 623-625 *Quod quoniam ratio reclamat vera negatque*
Credere posse animum, victus fateare necessest
Esse ea quæ nullis jam prædita partibus exstent.

(2) I, v. 615-620 *...Nisi erit minimum, parvissima quæque*
Corpora constabunt ex partibus infinitis ;
...Ergo rerum inter summam minimamque quid [escit ?
Nil erit ut distet.

Digitized by Google

principe. Tout ce qu'elle atteint dans la matière lui paraît composé et encore divisible : et c'est l'existence d'un élément simple qu'elle fait apparaître à son tour comme inacceptable L'identité des deux problèmes n'a point frappé Epicure.

La contradiction qu'il signale dans toute négation de l'atome n'est, du reste, qu'apparente. La contradiction n'existerait que dans l'hypothèse qu'on exclut en excluant l'atome, à savoir que l'univers est formé d'éléments déterminés. Elle n'existerait que si l'on faisait de l'infini un nombre déterminé : car tout infini déterminé (si cette association de termes n'est point absurde) en égale un autre ; et la partie, dans cette hypothèse, aurait, en effet, autant d'éléments que le tout. Mais l'infinité réelle n'est pas quantité ; elle est le caractère d'être irréductible à la quantité. Il peut y avoir de l'égalité entre deux choses : mais l'infini n'est pas une chose. Nos termes ne sont que des hypothèses sur le donné : le tout sera toujours plus grand que la partie, en vertu d'une hypothèse qui ne sera jamais démentie, parce qu'elle ne sera jamais faite là où elle ne serait point applicable.

IV

Il n'est pas nécessaire maintenant d'insister longuement sur la seconde preuve, et je crois que tout le monde en démêlera facilement l'artifice. Je ne pose même pas la question de savoir si le vide absolu existe (1), car elle pourrait bien n'avoir aucun sens, si la matière elle-même n'est qu'une hypothèse de représentation. Mais, en supposant que l'on puisse poser ce dilemne : « ou le solide, ou le vide », il ne s'en suit aucunement que le pur solide, c'est-à-dire l'atome, existe. L'erreur d'Epicure consiste encore ici à prendre un mot pour une chose, tout comme un Platonicien. Ce que nous entendons par « solide », c'est une qualité plus qu'une substance, et l'expérience ne nous permet pas de dire que cette qualité appartienne jamais à titre propre à aucun objet. Un corps ne nous paraît jamais solide par nature ; il n'est solide que dans des conditions données, et encore, par rapport à ce qui est mou : or tout ce qui est mou, suivant Epicure, ren-

(1) Lucrèce essaie d'en démontrer l'existence, I, v. 329-400.

Digitized by Google

ferme du vide (1). Il est donc possible d'admettre que rien ne soit réellement solide, tout en convenant que le solide et le vide s'opposent dans les termes.

Mais élargissons le sens de l'argument. Peut-être Lucrèce oublie-t-il sa propre pensée en définissant ici la solidité par la dureté. Il la définit ailleurs (2) par l'impénétrabilité, et c'est là la qualité des corps qu'il oppose proprement au vide. En ce sens, il pourrait dire, comme fera Locke, que, « supposé les parties de la matière les plus molles entre deux corps, si on ne les en chasse point et qu'elles y restent toujours, elles résisteront aussi invinciblement à l'approche de ces corps que le corps le plus dur qu'on puisse trouver ou imaginer » (3).

Le dilemne ainsi présenté est invincible ; mais c'est toujours une question de mots : il reste à décider où l'impénétrabilité commence. Tout ce qui peut être divisé est pénétrable, et l'expérience ne connaît rien qui ne participe en cela du vide. La question revient ainsi à celle de la possibilité d'une division infinie. C'est celle que le précédent argument discutait. Le vide, ici, c'est le néant, et l'on affirme que, s'il n'y a pas d'atome, il n'y a rien. Mais la division n'anéantit pas le corps : elle le réduit seulement à des bornes plus étroites. Et l'infinie division n'aboutit pas au vide, puisqu'elle se donne une matière infinie.

V

Il ne faut pas triompher trop vite en cela, et, pour défendre l'infinie divisibilité contre l'atomisme, il faut se garder de croire qu'on la conçoit. Tout le monde sait depuis Kant, et beaucoup se doutaient peut-être depuis Zénon d'Elée, que l'indivisible et l'indéfiniment divisible sont également insaisissables à la pensée comme objets, bien que quelques philosophes ne les croient pas également impossibles. La division, en effet, n'est un

---

(1) *possint tamen omnia reddi*
Mollia,...
Admixtum quoniam semel est in rebus inane.
Lucr. I, v. 566-570

(2) Lucr., vers déjà cités, I, 435 et suiv., où il définit le vide par opposition au solide :
...nulla de parte quod ullam
Rem prohibere queat per se transire meantem.

(3) *Essais sur l'Entendement Humain*, IV, 4.

Digitized by Google

caractère des choses que dans l'artifice de notre pensée ; en réalité, elle n'est rien qu'une *opération* sur les choses, et les divisions de l'espace ne sont que l'artifice qui peut nous soutenir dans cette opération. L'esprit peut prolonger cet artifice indéfiniment, parce qu'il ne divise ainsi que des fictions ; il peut aussi l'arrêter, puisque le simple, comme le multiple, n'est qu'une figuration à sa convenance. La réalité nous donne des ensembles, et nous y saisissons l'infini sans mystère, parce que le fini n'est qu'un abstrait. On nous demande d'expliquer cet abstrait : mais l'explication des idées n'est pas nécessairement dans les choses ; elle est peut-être en nous-mêmes et dans nos besoins et commodités. L'empirisme n'est pas tenu de rendre l'expérience intelligible. Il semble bien que, dans le détail de sa vie secrète, comme dans l'expansion de son exubérance visible, la nature ait voulu dépasser toutes les conceptions où notre raison se plaît à enfermer ce qu'elle saisit. Cette raison, dont nous sommes si fiers, elle consiste surtout à tracer partout des limites dans ce qui nous entoure, à ramener l'univers à des proportions saisissables, à faire un domaine humain d'un monde où l'homme est comme perdu. En cela, quels services ne nous rend-elle pas ! C'est une prudente, et c'est notre prudence. Elle nous sauve de l'anéantissement de voir ce qui est et ce que nous sommes. Elle met la borne de tout, là où notre vue s'arrête ; et elle dit qu'il n'y a plus de mer, lorsqu'elle y a jeté un pont. C'est ainsi qu'elle nous donne l'illusion d'être maîtres de l'immensité qui nous déborde et qui nous étreint.

Ce que nous reprochons à Epicure, ce n'est pas d'avoir suivi ce penchant rationaliste qui nous entraîne, et dont notre misère a fait un auxiliaire nécessaire de notre action ; c'est de l'avoir suivi contre ses propres principes et après avoir marqué qu'il était capable d'en secouer l'influence. Il semblait qu'il fût arrivé, contre ses contemporains, à ce sentiment : qu'il y a dans la nature une force de création qui dépasse toutes nos anticipations, toutes nos mesures, et dont les manifestations ne pourront jamais être ramenées aux cadres de notre esprit. Mais il abandonne ensuite sa propre thèse et retourne à l'opinion commune. Il est rare qu'une idée absolument nouvelle prenne chez son inventeur une entière conscience de ses conséquences. Chez Epicure, une grande indifférence aux résultats de la spéculation, ou plutôt un véritable mépris pour la théorie pure, dut rendre plus particulièrement infécondes les belles intuitions qu'il apportait. Comme il n'appréciait, dans ses hypothèses scientifiques, que

Digitized by Google

leur immédiate application aux choses de la vie, il ne défendit la « déclinaison » que dans son rapport direct à la question de la liberté. Et il ne vit pas que, en rendant à la raison, dans d'autres questions, le pouvoir de décider a priori sur la nature des choses, il renversait tous les principes de spéculation qui pouvaient justifier l'hypothèse de la déclinaison, et, par suite, la liberté même. Nous allons retrouver la même inconséquence dans sa morale : des principes empiristes et des conclusions rationalistes, parce que les postulats de la raison règnent au fond de la thèse, et que l'empirisme, en somme, est ici un sentiment plus qu'un système.

Digitized by Google

CHAPITRE II

L'idéalisme épicurien ou la part morale du système

SECTION I

Les prétentions empiristes du système moral

Nous avons dit qu'Epicure et Lucrèce avaient eu pleinement le sentiment du rapport de leur théorétique et de leur pratique. Le sensualisme théorique fonde, comme on l'a vu déjà dans un exemple (1), la plus importante de leurs maximes pratiques : qu'il n'y a point de bien hors du plaisir sensible, un des axiomes où l'on reviendra sans cesse. Ce qui nous gâte le plaisir et nous rend la vie insupportable, ce sont nos préjugés, nos superstitions et nos erreurs : la crainte des dieux, la terreur de la mort, l'ignorance des possibilités naturelles. La science de la nature détruit la croyance en une Providence, en nous donnant une explication naturelle du monde ; la mort cesse d'être redoutable, lorsqu'on sait qu'elle n'est qu'une dissolution d'atomes ; et le sentiment de la fragilité de la vie corrige l'agitation inutile de la passion. Nous revenons au vrai plaisir en connaissant la folie qui nous en éloigne, et nous y revenons plus capables d'en bien jouir. C'est le repos, le contentement au donné, qui ne sacrifie point la certitude à l'espérance, la réalité à la chimère.

La science ne fixe pas seulement cette fin de l'action ; elle nous donne la confiance de l'atteindre au moyen d'un effort conve-

(1) P. 111.

Digitized by Google

nable, puisqu'elle nous apprend que nous sommes libres, même à l'égard de notre propre nature.

Cette déduction de la pratique à l'égard de la théorie est de Lucrèce, et même il n'y a pas chez lui d'autre morale (1). Elle nous montre combien quelques Epicuriens diminuèrent leur propre doctrine en la séparant de ses prémisses théoriques. Il y eut là, de leur part, évidemment, une méprise sur la pensée de leur maître. Le défaut d'Epicure, c'est de n'avoir pas assez assuré les principes spéculatifs indépendamment de leurs conséquences pratiques ; c'est d'avoir rapproché exagérément la physique de la morale ; ce n'est pas d'avoir fait une morale sans physique. Cela, du reste, est impossible, et toute morale qui n'est point un système des choses est seulement une œuvre de littérature, un rêve de morale. Examinons, à la lumière de la thèse générale, comment Epicure développait ces points pratiques de spéculation que Lucrèce nous présente dans un si lumineux raccourci.

I

DÉCLARATIONS DE PRINCIPE

Le point de départ de cette morale, c'est donc ce principe théorique, que toute connaissance vient des sens, que toute réalité est sensible. S'il en est ainsi, la réalité du bien même ne pourra être, en effet, que dans les sens ; ce sera le plaisir sensible. Voilà le principe par où la morale épicurienne se distingue à première vue des morales socratiques. Epicure ne connaît pas plus un bien rationnel qu'il ne connaît une raison pure. De même que l'idée n'est qu'un souvenir de la sensation, de même le bien n'est jamais qu'une jouissance des sens, plus ou moins transformée par la réflexion et la mémoire. Nos idées ne sont que des généralisations tirées de l'expérience ; et notre idée du bien n'est qu'une forme générale de plaisir, que nous composons avec le souvenir de toutes nos impressions agréables.

Epicure ne juge donc pas nécessaire de démontrer que le plaisir est le vrai bien, pas plus qu'il ne démontrait que la sensation est la vraie connaissance. Il y a des choses évidentes par

(1) Voici les principaux passages du livre de Lucrèce auxquels il est fait ici allusion : I, 62-135 ; II, 1-61 ; 251-288 ; 1090-1105 ; III, 1-94 ; 828-1092 ; IV, 1055-1184 ; V, 1-52 ; 156-235 ; 1159-1239 ; VI, 1-42 ; 379-423.

Digitized by Google

elles-mêmes. Tout le monde ajoute foi aux sens ; et on ne condamne leurs données que lorsque, en se contredisant, elle se condamnent, pour ainsi dire, elles-mêmes. Il y a une vérité qui est immédiatement donnée : il y a aussi un bien qui est immédiatement senti, réputé pour bien. C'est la jouissance sensible. Spontanément, la nature le poursuit comme sa fin (1), de même que, spontanément, elle adhère à l'évidence des sens. Mais qui jugera la nature, puisque la raison même en vient (2) ? Ce qui est senti bon est vraiment bon, puisque, absolument, rien n'est vrai que ce qui est senti. Il suffit donc que le plaisir soit universellement poursuivi, pour qu'on doive y reconnaître la fin incontestable de la nature. Or qui ne veut, qui ne cherche naturellement le plaisir, s'il a des sens, s'il est de chair (3) ? — Serait-ce peut-être là une erreur ? On se trompe, quand on dépasse les données des sens, quand on affirme plus qu'on ne perçoit et qu'on ne sent. On prend un fantôme pour une réalité ; et l'on peut prendre, de même, semble-t-il, pour le bien sa fausse apparence. — Oui, mais il faudrait pour cela raisonner, réfléchir ; c'est la réflexion sur l'impression qui nous trompe : ce n'est point l'impression même. « Le plaisir est le bien », c'est un sentiment (4) ; cela est donné, affirmé, éprouvé avant toute réflexion (5). Rien d'artificiel, rien de délibéré dans cette impression ; il y a là un entraînement de la nature ; c'est la voix de l'instinct primitif et inaltéré (6). Ce qui ne veut pas dire, du reste, que la raison éclairée démente ce que la nature, spontanément, affirme avec tant de force. L'idée n'est qu'une empreinte réitérée de la sensation ; l'idée qu'une chose est bonne n'est que le souvenir de l'avoir toujours éprouvée bonne. S'il y a donc quelque chose d'absolument bon dans le plaisir, il ne pourra qu'être jugé absolument bon par la raison, et les données des deux facultés se confirmeront l'une l'autre. Et c'est ce qui arrive en effet : si nous ne *sentons* point d'autre bien que le plaisir, nous n'en *connaissons* aussi

(1) Diog. Laert., X, 129, 137. — Cic. *De Fin*, I, IX.

(2) *Necesse est quid aut ad naturam, aut contra sit, a natura ipsa judicari. De Fin*, I, IX.

(3) Ἅτσ θτσιν ἔχειν δεῖ καὶ σάρκινον εἶναι, καὶ φτνεῖται ἡδονῇ ἀγαθόν (Plut. *Adv. Colot*, XXVII, 1).

(4) *Sentiri hoc, ut calere ignem, nivem esse albam, dulce mel* (*De Fin.*, I, IX).

(5) Φυσικῶς καὶ χωρὶς λόγου, αὐτοπαθῶς (D. L. X, 137).

(6) *Idque facere nondum depravatum, ipsa natura incorrupte atque integre judicante* (*De Fin.*, I. IX).

Digitized by Google

point d'autre (1). C'est une notion universelle, que le plaisir est le bien (2). Elle se passe de preuve : il suffit de l'énoncer pour qu'elle apparaisse avec évidence (3).

Comment Epicure, dira-t-on, peut-il affirmer cela si énergiquement contre Platon, Socrate, Aristote même, dont il connaît assurément les doctrines — car qui pouvait alors les ignorer ? et il n'écrit sans doute que pour les combattre. — Comment explique-t-il qu'une vérité si « évidente » ait pu être si délibérément méconnue par tant de philosophes ?

Il ne croit peut-être pas qu'ils l'aient absolument méconnue. Deux idées différentes sont rapprochées dans cette querelle au point de créer une équivoque insaisissable : l'idée de plaisir et l'idée de jouissance sensible. Ce qu'Epicure entend par plaisir (nous le verrons assez dans la suite de cette étude), c'est uniquement le contentement. Or, lorsqu'il dit que le plaisir ainsi entendu est la fin naturelle et universelle de l'activité, il ne se trouve en contradiction avec aucun de ses prédécesseurs, car tous les philosophes de l'antiquité ont placé la fin de l'action dans le plein contentement. La querelle commence entre eux sur la définition du contentement. Epicure, fidèle à son sensualisme doctrinal, le place dans la jouissance sensible. On sait que les Socratiques ne voient dans les sens que le théâtre des apparences : le caractère de tout ce qui est sensible, c'est de passer, de devenir, de n'exister qu'à demi. Un bien sensible ne peut donc jamais être qu'un demi-bien, une apparence de bien, rien d'absolument et de durablement bon : on n'y peut trouver qu'un contentement passager, une illusion de jouissance. Or la fin, c'est une satisfaction durable.

En cela consiste le différend. Cependant, il y a accord sur un mot, s'il y a désaccord, au moins provisoire, sur son contenu : on convient que l'homme veut le bonheur ou contentement ; on ne convient pas du bonheur qu'il veut. Il arrivera, du reste, que, sur le point même qui les unit, les deux doctrines se considèreront encore comme divisées. Cependant, chacune sentira obscurément

---

(1) *Negant satis esse quid bonum sit aut quid malum sensu judicari, sed animo etiam ac ratione intelligi et voluptatem ipsam per se expetendam, et dolorem ipsum per se esse fugiendum.* (*De Fin.* I, IX).

(2) Ibid. : *Aiunt hanc quasi naturalem atque insitam in animis nostris inesse notionem.*

(3) Ibid. : *Negat opus esse ratione,... satis esse admonere.*

Digitized by Google

leur accord : et, au milieu de leur dispute, elles se réclameront l'une et l'autre avec confiance de l'unanimité d'opinion sur laquelle s'appuie leur principe commun. C'est ce que fait ici Epicure.

Remarquons que c'est le même consentement et la même querelle qui existaient sur la définition de la vérité. Nous avons constaté que les écoles les plus différentes s'accordaient sur ce point, que nous ne connaissons rien en dehors de nous-mêmes : *nihil percipi extrinsecus*. Le différend portait sur le contenu de cette connaissance subjective. Pour Epicure, héritier de la tradition démocritéenne, ce contenu est tout sensible : nous ne connaissons que des sensations et des souvenirs de sensations. Platon croit qu'on ne peut connaître le particulier et le mobile, mais seulement le général et l'immuable. Or la sensation n'est que changement. S'il y a donc une vérité, elle n'est point sensible. Nous l'ajoutons aux sens. Comme il dit en morale : s'il y a un bien, il n'est point sensible. Et Epicure lui oppose, ici comme alors, l'idée que la nature est toute sensible et qu'il n'y a que chimère dans la conception d'un ordre de choses ou d'un ordre de biens supérieur aux sens.

Sur ce point, Epicure reste donc fidèle en pratique à ses principes généraux. Et nous devrions penser que, comme son sensualisme radical le conduisait, en théorie, à affirmer l'instabilité et la contingence universelles, la même doctrine doit lui faire admettre ici que le bien de la nature n'est pas dans l'immobilité et le repos. S'il ne se soucie point d'atteindre, dans le monde physique, une réalité qui dure et se conserve, s'il considère que c'est la loi de tout que de changer, il ne pourra penser que ce soit la loi de l'homme de chercher un bien immuable, qu'il ne serait pas au pouvoir de la nature de réaliser jamais. Telles sont les conclusions morales qui découlent pour Epicure de ses principes de spéculation.

Seulement, ces derniers étaient équivoques, et, en même temps qu'il refusait la stabilité aux choses sensibles, Epicure l'accordait à leurs éléments. En somme, une position mal définie, qui tient de l'empirisme et du rationalisme ; et le système inclinait tour à tour vers les deux directions opposées. Ce qui fait que nous ne savons plus, a priori, de quel côté doit pencher la morale elle-même.

Digitized by Google

II

LE PLAISIR DU VENTRE

Epicure commence, à la vérité, par donner des gages importants à l'empirisme, et, pour bien marquer qu'il ne recule devant aucune des conséquences de son principe sensualiste, il pose tout d'abord en axiome cette formule à grand effet, que « le principe et la racine de tout bien, c'est la satisfaction du ventre » (1). Il semblait ainsi rompre violemment avec toutes les doctrines qui condamnent les sens.

Cependant, ce principe ne renferme rien de spécialement sensualiste. Les plaisirs les plus naturels, les plus primitifs, ceux qui tiennent à notre constitution même, qui naissent spontanément au cours d'une vie saine, et que l'on ne peut s'empêcher de goûter, dès qu'on a des sens et qu'on est homme, Platon déjà, peut-être à contre-cœur, mais en tous cas formellement, les avait concédés, ne pouvant nous les refuser sans nous refuser de vivre. De même, ici, on veut définir « le principe et la racine » du plaisir ; et l'on a raison d'apercevoir dans la fonction de la nutrition et les plaisirs qui s'y rattachent la forme la plus simple d'activité et d'où dérivent toutes les autres. On a déjà dit combien la science moderne avait donné raison sur ce point à Epicure (2). Si la formule a fait scandale, c'est que la forme a trompé sur le fond. Epicure lui-même, dans la satisfaction d'avoir trouvé ce qu'il pensait être le vrai fondement de toute jouissance, semble être revenu sur son idée avec une insistance de polémique propre à tromper sur le véritable rôle qu'il lui faisait jouer dans sa doctrine. Il disait, semble-t-il, que « toute connaissance rationnelle de la conduite se trouve dans l'étude du ventre » (3), ce qui peut s'entendre assez bien, si toute connaissance rationnelle doit partir du principe et de l'origine ; et la doctrine, comme on le verra, ne permet pas d'autre interprétation de ce texte. Il voyait un rapport entre le plaisir du ventre et les plus hautes jouissan-

---

(1) *Athen.*, XII, 67 : Ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή (Même formule, VII, 11).

(2) Voir Guyau, *La morale d'Epicure*, I, ch. II.

(3) Περὶ γαστέρα ὁ κατὰ φύσιν βαδίζων λόγος τὴν ἅπασαν ἔχει σπουδήν (Ath. VII, 11). Cf. Cic., *De Nat. Deor.*, I, 40 ; — Plut., *Non pos. s. vivere sec. Epic.*, 16, 9 ; 3, 2. Le texte d'Athénée, que Gassendi se refuse à connaître, est contesté sans grande raison par Brucker. (Voir la discussion de cette question : Guyau, ibid.)

Digitized by Google

ces (1), ce qui est, sans doute, vrai, si l'on n'exclut aucun des intermédiaires.

Tous ces textes ne paraissent gros de conséquences dangereuses que lorsqu'on les déforme, dans une intention de polémique, pour y chercher la justification de toutes les intempérances. Il n'est pas douteux que, déjà dans l'antiquité, l'épicurisme ait servi d'enseigne à toutes les maximes de relâchement. Mais on ne peut faire un reproche à un auteur des conséquences inexactes que d'autres tirent de ses préceptes mal compris. La maxime que nous étudions garde une réelle importance dans la morale d'Epicure ; mais non pas celle que ses adversaires ou d'imprudents amis lui attribuèrent ; et peut-être même que, à la bien examiner, on la trouvera singulièrement ascétique. Epicure finira par condamner tous les plaisirs qui ne sont point nécessaires, fussent-ils, du reste, naturels. C'est ainsi que le plaisir fondamental dans l'ordre de la nature, le plaisir du ventre, deviendra aussi le plaisir essentiel dans l'ordre de la moralité. Mais qu'on ne voie point là une théorie de grossier abandon aux appétits les plus inférieurs. Ce qui est strictement nécessaire à la nature, ce n'est qu'une nourriture extrêmement frugale ; et tout excès, comme tout raffinement, sont condamnés par le principe de nécessité. Ce qu'Epicure exigera, c'est que l'on se contente, autant que possible, du plaisir du ventre, mais non pas qu'on en fasse le but de l'activité. Il supprimera tous les autres plaisirs, sans permettre à celui-là de sortir de ses limites naturelles. On ne cherche le plus nécessaire des plaisirs que pour condamner ceux qui le sont moins. Et, comme nulle doctrine ne peut empêcher l'homme de se nourrir et d'y trouver quelque plaisir, il n'en est point qui ne doive au fond approuver sur ce point Epicure, à moins de rejeter toute la vie. Il est vrai que les autres doctrines ne voient, dans le « plaisir du ventre », qu'un pis-aller, une nécessité humiliante, tandis qu'Epicure se garde de tout mépris pour cette fonction si naturelle de la vie. Cette différence de point de vue a son importance, et c'est elle qui fera peut-être toujours, malgré l'identité des maximes pratiques, l'opposition et l'irréductibilité entre les deux formes classiques de la morale. Un Epicurien agira peut-être comme un Stoïcien, mais non pas dans les mêmes intentions. Nous aurons souvent à revenir sur cela. Cependant, si la différence subsiste, elle n'est pas de principe, mais de sentiment.

---

(1) Ath., *ibid.* : καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττὰ εἰς ταύτην ἔχει τὴν ἀναφοράν.

Digitized by Google

III

L'ARITHMÉTIQUE DES PLAISIRS

On ne peut donc pas chercher l'originalité d'Epicure dans les maximes que nous avons citées. On lui fait encore honneur d'avoir découvert ce qu'on a appelé depuis « l'arithmétique des plaisirs » (1), l'hypothèse de ce budget de la vie morale, où les recettes seraient les plaisirs et les dépenses les souffrances, l'habileté du financier se mesurant, naturellement, à l'excédent des bénéfices. Effectivement, de ce que le plaisir est la fin de l'activité, il en conclut qu'un être capable de prévoyance et qui conçoit son activité comme continue doit se donner aussi pour fin un plaisir constant. Cet être refusera donc d'acheter un plaisir quelconque par une souffrance plus grande. Il voudra posséder du plaisir, non pas d'une manière intermittente, mais, autant que possible, à chaque moment de la vie.

Il faut accorder que, par là, Epicure se distingue radicalement au moins d'Aristippe de Cyrène, cet auteur si curieux, dans les idées duquel nous avons déjà signalé le principe d'une veine de philosophie assez étrangère aux spéculations des systèmes. Aristippe, dans une pensée qui paraît d'abord un peu grossière, mais qui marque, en réalité, une divination assez fine des difficultés qui sont au bout de la doctrine qu'il rejette, avait refusé de faire entrer le moindre élément de durée dans le calcul du plaisir. L'expérience la plus élémentaire lui montrait que le plaisir *positif*, le plaisir vif et distingué qui naît de la satisfaction d'un besoin, n'est pas, ne peut pas être donné avec continuité, parce que les besoins eux-mêmes sont périodiques, intermittents, qu'ils entraînent des inquiétudes, des regrets, et qu'ils peuvent n'être pas satisfaits. Il parut entrevoir que, si l'on voulait, à tout prix, conserver l'absolue continuité à la jouissance, il faudrait consentir à en diminuer d'autant l'intensité et la variété, et demander à l'homme de s'assurer par l'extrême resserrement de ses désirs une suite de contentement qu'il ne peut atteindre en développant toutes les facultés de sa nature. Voilà ce qu'Aristippe n'accepte point, et il préfère laisser à l'homme

(1) Le terme même est presque épicurien : συμμέτρησις ; — συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψις. D. L. X, 130.

Digitized by Google

diverses souffrances plutôt que de lui ôter les plus chers et les plus forts de ses plaisirs. Idée féconde, comme il apparaîtra ; idée de grande conséquence, et dont l'action eût pu être considérable, si Aristippe avait mis de meilleures armes à son service. Mais il semble qu'il n'ait vu d'autre moyen de sauver la nature de l'anéantissement ascétique que de la délivrer absolument de toute règle ; et la conclusion de sa morale, c'est que l'homme ne doit se soucier que du moment (1), prendre tout plaisir qui se présente (2), estimer tous les plaisirs au même prix (3), compter pour rien les conséquences de ses actes (4).

La doctrine de ce philosophe ne se laisse pas, sans doute, ramener toute à une unique pensée : nous avons dit, et Cicéron nous rappelait au commencement de cette étude (5), qu'Aristippe était un sceptique. Il l'était comme disciple de Socrate, et exactement à la manière des Cyniques même. Il avait appris de Socrate que nous ne pouvons rien connaître des choses sensibles, et il n'admettait pas plus qu'Antisthène que l'Idée pût nous fournir un substitut de cette connaissance qui nous manquait. Or la ressemblance entre Antisthène et Aristippe allait encore plus loin : de même que, en rejetant l'Idée comme essence objective, les Cyniques la gardaient, peut-être à leur insu, sous la forme négative du sujet pur, qu'il convenait, disaient-ils, de dégager de sa relativité sensible, de même, Aristippe semble avoir cherché une contre-assurance aux dangers de son immoralisme dans un « indifférentisme » à base secrètement métaphysique. Les anciens nous disent qu'Aristippe plaçait au-dessus du plaisir la possession de soi-même dans le plaisir. Au-dessus de l'attachement aveugle, il plaçait donc le détachement qui le supprime ; au-dessus du désordre et du dérèglement sensible, une vertu qui n'est, en somme, que l'héroïsme cynique de la régularité et de l'ordre.

Dans sa pensée se réunissaient ainsi les deux formes extrêmes de la morale classique, l'une qui surnaturalise la règle et l'autre qui la rejette : conséquences contradictoires, mais également

---

(1) Μόνον ἡμέτερον εἶναι τὸ παρόν... Ælian, *Var. hist.* XIV, 6 ; — Cf. Cl. Alex. *Strom.* II, 417.

(2) « La fin est le plaisir partiel du moment. » (D. L. II, 87).

(3) Le mot « agréable » n'admet point de comparatif. (D. L. *ibid*).

(4) Cl. Alex. : Τοῦ μὲν ὅλου βίου τέλος οὐδὲν ὡρισμένον ἔταξαν, ἑκάστης δὲ πράξεως ἴδιον ὑπάρχειν τέλος, τὴν ἐκ τῆς πράξεως περιγινομένην ἡδονήν. (Strom. II, 417).

(5) P. 110.

Digitized by Google

naturelles, comme nous l'avons dit, du principe socratique ; car, si la nature rejette la règle, c'est parce que la règle, comme on la définit, rejette la nature ; ainsi la déraison même a, d'une certaine manière, son principe dans la raison, laquelle ne peut, sans doute, que condamner l'action, mais qui, par cela même, nous en devra faire excuser la stupidité, si quelque nécessité plus forte, la nécessité de la vie, par exemple, nous l'impose.

Il est naturel, cependant, que le nom d'Aristippe soit resté attaché à l'immoralisme qu'il a créé, et, dans une certaine mesure, à ce qu'il semble, vécu, plutôt qu'aux maximes contraires, que d'autres professaient avec plus d'éclat et de conséquence, et dont ils donnaient l'exemple dans leur vie. Pour lui, il montra qu'il n'est pas impossible à un homme intelligent de pratiquer la déraison avec cette mesure qui témoigne d'une autre raison. Aristippe semble avoir été un fort séduisant personnage, un être affiné et harmonieux. L'immoralisme a presque toujours produit de ces effets, et, contre l'air un peu contraint des autres écoles, ses partisans nous ont offert, à toutes les époques, d'élégants spécimens de l'espèce humaine. Malheureusement, ils n'ont pas le moyen de justifier cette élégance dans leurs maximes. Aristippe se refuse à mutiler la nature et à contraindre la sensibilité ; mais il ne se fait point scrupule de découronner l'homme de sa raison ; et sa règle du plaisir le ramène à une existence intermittente et tout impulsive. Ces conséquences perdirent le système, et l'ambition d'Epicure fut à coup sûr de montrer que l'on peut fonder une doctrine morale sur le plaisir sans tomber dans des exagérations aussi dangereuses.

En cela, et dans cette comparaison, Epicure est donc original. Il invente véritablement la *morale* de la nature. Aristippe est un immoraliste. L'idée épicurienne d'un calcul des plaisirs fonde la morale hédoniste, et on peut dire qu'il l'a tirée d'une voie où elle n'avait aucun avenir. Mais il ne faut pas se dissimuler que, en cela, Epicure se contentait de revenir aux traditions de l'école socratique, ou plutôt de reprendre un principe qui, en dehors du cyrénaïsme, a été et est demeuré le bien commun de toutes les doctrines. Une doctrine qui considère l'homme comme un être intermittent, naissant et mourant à chaque moment de la durée, et qui, pour toute règle, l'abandonne aux caprices successifs de ses existences fugitives, n'est plus une morale que de nom. Le nom même de morale éveille chez tous les hommes l'idée d'une règle par laquelle un être capable de prévoyance ordonne la série de ses actes. Mais

Digitized by Google

ordonner sa conduite, c'est y disposer le présent en vue de l'avenir ; c'est donc choisir, parmi tous les actes actuellement possibles, non pas nécessairement le plus agréable, mais le plus utile à la fin qu'on assigne à la vie tout entière. La morale est, dans cette conception universelle, la règle du choix pour les diverses circonstances de la vie. Maintenant, ce qui est proposé au choix de la volonté, dans chaque circonstance, c'est un tableau de différents biens. Il est impossible de concevoir un mobile qui inclinerait la volonté à l'acte, si faiblement que ce fût, autrement que par l'attrait d'un bien quelconque. Je veux que ce bien soit d'ordre purement moral, puisque certains philosophes connaissent un bien de ce genre, absolument distinct de la fin sensible. C'est, malgré tout, un bien, une chose désirable Et, si l'on se sent incliné à accepter une souffrance, c'est encore comme le meilleur parti, c'est-à-dire comme un bien relatif, dans une circonstance donnée. Enfin, la volonté ne veut que ce qu'elle aime, et il n'y a que le bien qui soit aimé. S'il en est ainsi, la morale a toujours pour objet le choix de la volonté entre différents biens. Toute morale doit donc enseigner à l'homme quels sont les biens qu'il doit préférer et lui donner les règles de cette arithmétique qui empêche de sacrifier en un instant le bien de toute une vie. Le mérite d'Epicure est simplement d'avoir ramené la morale du plaisir à cette loi commune de toutes les morales, qui est d'établir une classification des biens ou des fins humaines.

On dira qu'il ne s'agit, chez lui, que d'un calcul des plaisirs et des peines, tandis que ses prédécesseurs faisaient entrer en ligne de compte des biens et des maux d'un tout autre ordre. Cette remarque n'est qu'à demi fondée. Platon se propose aussi d'assurer à l'homme le bonheur le plus constant et le plus pur. S'il rejette les plaisirs passionnels, ce n'est point parce qu'ils sont des plaisirs, c'est parce qu'ils ne sont pas assez pleinement des plaisirs. Ils sont mélangés, relatifs, périssables. Ils donnent plus de peine, en somme, que de joie, et les prendre est toujours un mauvais calcul. Ne nous y trompons pas : cette morale était toute de prudence. D'autres se feront gloire d'apporter une morale désintéressée. Platon ne cherche qu'à supprimer la souffrance. Donnez-lui un plaisir sensible éternel, je gage qu'il vous abandonne aussitôt la vie future et tous les biens rationnels qui s'y rattachent. Il est vrai que l'hypothèse est contradictoire avec la nature de la sensibilité, qui est mobile ; et c'est ce qui donne naissance à la conception d'un bien d'un autre ordre. Il reste que

Digitized by Google

ce bien n'est lui-même que la perfection du plaisir, et que c'est notre intérêt bien calculé qui nous ordonne de le poursuivre. Voilà le principe même qu'on croit qu'Epicure a inventé.

Ici encore, la forme a trompé sur le fond. Lorsqu'on entend Epicure déclarer que « le plaisir n'est jamais un mal » (1), on songe que, pour Platon, le vrai bien est inséparable de la vertu, et l'on croit saisir une différence profonde des deux doctrines. A l'examen, cette maxime perd son caractère excessif et se rapproche singulièrement, non seulement des propres idées de Platon, mais même, sans doute, de celles de tout le monde. C'est « en lui-même » que tout plaisir, quelle qu'en soit l'origine, est toujours un bien (2). « En lui-même », remarquons cela : mais il peut être mauvais comparativement (3). Les plaisirs que l'humanité considère comme deshonnêtes, toutes les formes d'excès et d'intempérance, Epicure les condamnera aussi sévèrement que les moralistes les plus rigoureux. Mais ce serait peine perdue que d'essayer de persuader à l'ivrogne qu'il ne trouve aucune satisfaction dans sa crapule. On peut prouver qu'un plaisir ne mérite pas d'être recherché ; on ne peut nier qu'il soit un bien, dans la mesure où il est un plaisir. Cette vérité d'évidence fait tout le contenu de la maxime que nous avons citée. Et, en ce sens, elle appartient à tous les systèmes.

La différence véritable entre Epicure et Platon est ici plutôt dans une nuance de la doctrine déjà signalée. L'un et l'autre doivent finalement condamner la plupart des plaisirs. Cela retient Platon d'en faire un éloge général et sans application, qui peut prêter à de fâcheuses interprétations. Epicure tient surtout à marquer combien ses principes sont empiristes. C'est qu'il est naturaliste par sentiment, qu'il aime et apprécie la nature, et que, contre tous les entraînements de sa raison, il se rattache avec joie aux maximes que soutiennent toutes les convictions de son âme.

La force des doctrines du plaisir sera toujours ainsi plutôt, comme on l'a dit, dans ce qu'elles suggèrent que dans ce qu'elles expriment. Aucune d'elles ne reste fidèle à son principe ; toutes reviennent, par des chemins différents, au rationalisme. Mais elles n'avouent point leur inconséquence, et l'ardeur avec laquelle

---

(1) D. L., X, 141.

(2) Πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ ἔχειν φύσιν οἰκείαν ἀγαθόν (D. L., X, 129). — Οὐδεμία ἡδονὴ καθ' ἑαυτὴν κακόν (*ibid.*, 141).

(3) Χρώμεθα τῷ μὲν ἀγαθῷ κατά τινας χρόνους ὡς κακῷ. (D. L., X, 130).

Digitized by Google

elles soutiennent ouvertement plusieurs des vérités qu'elles abandonnent secrètement maintient ces dernières en honneur, malgré la stérilité où l'inconséquence de leurs défenseurs les condamne. C'est ainsi qu'Epicure, par la maxime que le plaisir n'est jamais un mal, dont l'esprit est beaucoup plus large que la lettre, répandait cette idée, que la nature sensible est toujours bonne et que le mal ne peut consister qu'à ne pas lui rester assez fidèle. Il apportait par là d'avance un remède aux propres excès de son ascétisme. Ce principe n'était point par lui-même empiriste, mais il inspirait la volonté de l'être.

On n'est donc pas encore empiriste parce que l'on fait du plaisir, sous toutes ses formes, un bien, comme plaisir, et du calcul des plaisirs, l'objet de la morale. Ce sont là principes communs à toutes les écoles, et c'est au delà de ces vérités fondamentales que les chemins de la spéculation se divisent. D'après quelle règle choisirons-nous entre les plaisirs ? Quels seront les principes de notre morale ? Comment dresserons-nous la table hiérarchique des fins qui doit renseigner notre volonté sur le meilleur ? C'est dans la réponse à ces questions que l'on peut manifester si l'on est empiriste. Nous ne sommes point encore sortis des faits qui servent de matière à la vie morale : des tendances en quête de satisfaction. Sur des questions de fait, on ne peut se diviser d'une manière durable. La vraie question morale est une question de droit. Quelle tendance doit-on suivre ? Quelle est la loi de l'action, la règle du choix ? C'est toujours et partout dans la conception de la loi, de l'ordre — ordre de la connaissance, ordre de l'action — qu'apparaît la tendance philosophique d'un système. L'ordre, la règle, la loi viennent-ils des choses, de la nature, ou viennent-ils d'une raison supérieure à la nature ? Montrez-moi qu'Epicure n'impose à la volonté aucun idéal a priori, et je le tiens pour empiriste en morale.

SECTION II

L'idéalisme réel du système moral

La fin et la perfection de l'activité pour Epicure, c'est le repos. Le repos consiste dans cet état stable (κατάστημα) de l'âme où l'on n'a ni désir ni crainte (ἀταραξία), où l'on ne sent plus que rien vous manque, où l'âme et le corps sont également satisfaits et

Digitized by Google

comblés (1). On pourrait dire que la fin et l'idéal de la volonté, c'est de n'avoir plus rien à vouloir. La volonté est toujours animée par un désir, et le désir est un bien lorsqu'il est satisfait. Epicure admet avec Platon que toute jouissance où se mêle un besoin est une fausse jouissance, qui n'aspire qu'à se détruire par la possession de ce qu'elle poursuit. Mais Platon voyait dans le besoin une tendance absurde, un mouvement sans but, et, pour cela, condamnait presque tous les plaisirs. Le besoin disparu, l'indifférence paraît à sa place ; et il n'y a pas de milieu, pour le plaisir sensible, entre cesser d'être ou coexister avec une souffrance. Epicure est d'un avis tout contraire. La satisfaction du besoin ne fait pas disparaître, à ses yeux, le plaisir : elle le purifie et l'achève. Le vrai plaisir apparaît quand le besoin disparaît. L'alternative est donc entre souffrir, ou jouir à demi, sous la contrainte d'un besoin, et jouir pleinement par la suppression du besoin et de sa souffrance. Il n'admet pas l'indifférence affective. Il croit que l'on est heureux lorsqu'on n'est pas malheureux. C'est même là, à ses yeux, le souverain bonheur. « La plus grande mesure de plaisir, c'est l'exemption de toute cause de souffrance » (2). Et c'est ainsi qu'il croit justifier la nature sensible de tous les reproches de ses adversaires. Elle n'est point absurde ; elle ne poursuit point une fin impossible ; elle ne bâtit pas pour détruire. « La fin de l'homme, c'est de ne pas souffrir dans son corps et de ne pas être troublé dans son âme » (3). Il ne poursuit pas d'autre but, et celui-là remplit toute son aspiration (4).

---

(1) D .L., X, 128 : τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τὸ τοῦ σώματος ἀγαθὸν συμπληρωθήσεται.

Luc., II, v. 16-20. *...Nonne videre*
nil aliud sibi naturam latrare, nisi ut cui
corpore sejunctus dolor absit, menti' fruatur
jucundo sensu, cura semotu' metuque.

(2) D. L., X, 139 : Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις. — Cic., *De Fin.*, I, 11, *Non placuit Epicuro medium esse quiddam inter dolorem et voluptatem :... illud enim ipsum, quod quibusdam medium videtur, cum omni dolore careret, non modo voluptatem esse, verum etiam summam voluptatem. Quisquis enim sentit quemadmodum sit affectus, eum necesse aut in voluptate esse aut in dolore.* — Ibid. : *In omni re doloris amotio successionem efficit voluptatis.* — Ibid. : *Percipitur, omni dolore detracto.*

(3) D. L., X, 131 : τέλος εἶναι τὸ μήτ' ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψύχην.

(4) D. L., X, 128. — Cic. *De Fin.*, II, 9,28 : *Negat accidere quidquam posse ad voluptatem nihil dolentis.* — *Tusc.*, III. 20, 47 : *Non crescere voluptatem, dolore detracto, summamque voluptatem nihil dolere... Plut.*, Non poss. suavit. viv. sec. Epic., III, 10.

Digitized by Google

Nous tenons l'étalon de bien par lequel Epicure va juger de tous les plaisirs. Le but, c'est de ne jamais souffrir, ni d'une souffrance positive, ni par le désir ou par la crainte ; c'est de n'avoir aucun souci. La première conséquence de cela, c'est naturellement la condamnation de toutes les formes d'activité qui pourraient nous en donner.

I

Peut-être n'en est-il aucune qui puisse être considérée à cet égard comme absolument inoffensive. Mais enfin, si l'on veut se contenter, pour nourriture, de pain d'orge et d'eau (1), pour vêtement, d'une tunique plébéienne (2), pour logement, de la grande demeure de la nature, avec ses tapis d'herbe épais, ses ruisseaux, l'abri de ses profonds ombrages (3), il semble que l'on doive se mettre ainsi à l'abri de la plupart des soucis qui tourmentent le cœur des hommes. Epicure semble n'avoir pas cru que l'on mourût de faim ou de froid ; et peut-être était-ce en effet plus difficile en Grèce. Il se plaît, au reste, à considérer la nature « quand il fait beau et que les saisons émaillent de fleurs les herbes verdoyantes » (4). L'idéal alors, c'est le repos dans l'herbe, c'est une collation champêtre au bord d'un ruisseau. La nature ne désire rien de plus, et elle peut avec cela fouler aux pieds beaucoup de délices plus pompeuses (5).

Les Epicuriens cachaient sous la grâce riante de ces peintures les conseils d'une abstinence qui ne le cède, au fond, en rien à la rigueur des Platoniciens. La misère et les privations pourront évidemment s'envelopper d'une douceur d'idylle, si le pays et le

---

(1) Stob., Serm., XVII. — Cl. Alex. Strom., II, p. 415. — Lucr., II, v. 31. — D. L., X, 11.

(2) Luc., II, v. 34-37.

(3) *Ibid*, v. 29-30.

(4) *Ibid.*, v. 32-33.

(5) *Ibid.*, v. 20-24.

Ergo corpoream ad naturam pauca videmus
esse opus omnino, quae demant cumque dolorem,
delicias quoque uti multas substernere possint.
Gratius interdum neque natura ipsa requirit.

Digitized by Google

climat s'y prêtent de quelque manière, et si le pauvre volontaire n'est pas incapable aussi de sentir la poésie des choses. En réalité, l'ordre d'Epicure est de faire effort pour trouver du charme à un genre de vie qui, par lui-même, répugne vivement à la nature : il s'agit d'être content de peu, content de rien. Refaisons-nous une âme primitive. Supprimons en nous tous les besoins d'une longue culture. On doit se contenter de ce qui suffit strictement pour ne pas mourir. Ce sont là les « besoins naturels et nécessaires », la seule forme d'activité raisonnable (1). Un homme parfait serait un homme à qui suffirait la vie végétative. Non pas qu'Epicure condamne absolument les plaisirs d'une vie plus complexe. Mais il met au premier rang ceux d'une vie réduite, comme plus purs d'inquiétude. L'idéal est de ce côté, et c'est l'idéal qu'il faut vouloir.

L'occupation de nos Epicuriens sur l'herbe, dans la belle saison, quand un repas frugal a réparé leurs forces, je ne l'imaginerai donc point d'après les tableaux d'Horace. Horace n'est ni frugal, ni sobre. C'est un cyrénaïque beaucoup plus qu'un épicurien. Il n'est point de plaisir qu'il n'accepte ; de chaque heure il veut tirer une joie ; c'est le plaisir positif qu'il aime ; il épuise l'instant qui passe, et son conseil le plus ordinaire est d'oublier l'avenir. Rien ne nous a plus déformé l'épicurisme que ce dilettantisme bachique. Un Epicurien met tout son plaisir à ne pas souffrir. Il craint son désir infiniment plus qu'il ne le flatte, parce qu'il y voit la source éventuelle d'une souffrance. Ce luxe, cette mollesse, cet abandon à soi-même que respirent tous les vers d'Horace sont les ennemis qu'Epicure n'a cessé de combattre. Songeons que, pour lui, la stricte nature, c'est le « ventre », et que nous avons à lutter contre la sensibilité tant que nous ne l'avons pas ramenée à cette étroite mesure. Il ne faut point s'écarter de ce grand principe : l'homme le plus parfait est celui qui se contente de ne point mourir ; car cela seul ne peut jamais lui manquer, tant qu'il vit. Nos Epicuriens se sont donc, sans doute, assis, comme Socrate et Phèdre, aux portes d'Athènes, aux bords de l'Ilissus, sous un platane élevé. Ils ont dîné du pain d'orge, suivant le conseil du maître, ils se sont désaltérés de l'eau courante, et ils reposent, en songeant qu'ils n'ont rien à envier aux dieux. Mais ils ne discuteront pas, comme les groupes socratiques, pour passer le temps, sur des matières de spéculation. La curiosité, comme

(1) D L., X, 149.

Digitized by Google

tout désir, est dangereuse. Elle pousse à l'éristique, excite les passions et dérange l'harmonie de l'âme. Il n'y a de science que d'être content : ils le sont ; ils jouissent de ne rien vouloir. Peut-être que le temps incline au sommeil, et qu'ils se sont couchés dans leurs manteaux. Le sommeil convient à la disposition de leur âme, et il me semble qu'il achève cette forme idéale de vie, qui est de vivre le moins possible.

II

Il l'achève, à la vérité, dans une hypothèse encore trop optimiste sur les conditions de la vie. On a beau se restreindre à la vie nutritive : jusque dans ce réduit de la nature, la peine poursuit l'Epicurien malade, esclave ou besogneux. Que fera Epicure contre cela ? Il n'est point d'homme que l'un ou l'autre de ces dangers ne menace, et nul ne peut être heureux, s'il est inquiet.

Nous entrevoyons une des nécessités fatales de cette doctrine : on avait encore trop étendu le champ de l'activité. L'idéal est dans un plus complet renoncement, qui nous mette absolument à l'abri de la souffrance. Mais comment s'armer contre la souffrance physique elle-même ?

Tout le système nous l'apprend. Mais on n'en saisit le principe que dans ces extrêmes conséquences. Ce principe, c'est que contentement vaut jouissance. Une privation n'est plus un mal, dès qu'on est parvenu à s'en accommoder. Tout le bien consiste, en somme, dans un certain mouvement qu'on donne à ses pensées. Epicure énumère quelques-unes des raisons que l'homme peut appeler à son secours dans ces épreuves. Vive, la douleur est ordinairement courte. Longue, elle est modérée (1) ; elle ne peut troubler une âme qu'une longue quiétude a rendue contente. En tout état de cause, le souvenir peut servir de consolation au mal présent : en songeant à tous les moments tranquilles du passé, qui pourrait trouver dans sa vie une raison de se plaindre ? (2)

Epicure aimait cet argument, que Cicéron et Carnéade ont

(1) D. L., X, 140, 4.

(2) D. L., II, 89. — Sen., *De Benef.*, III, IV.

Digitized by Google

raillé, sans peut-être le comprendre (1). Il semble bien résumer, en réalité, tous les autres. La quiétude, dans le passé, résultait, d'après ce qu'on a dit, du détachement de l'âme. Nous souvenir d'avoir joui de cette manière, c'est penser à un pouvoir d'être heureux qui dépend uniquement de notre volonté. Le souvenir du bonheur passé est un bonheur présent, parce qu'il porte sur un élément du bonheur qui est toujours à notre disposition. Il est clair que, dans toute autre hypothèse sur la nature du plaisir, le souvenir ne le fait point revivre ; et l'on ne se console guère d'une peine présente par la pensée d'une joie qui n'est plus. A moins que la peine ne soit légère et le souvenir très vif, et Cicéron a raison de remarquer que nous ne disposons pas à notre gré de notre mémoire. Aristippe, pour la même raison, condamnait déjà le plaisir du souvenir comme illusoire (2) ; et c'est dans cette opposition avec son prédécesseur que nous pouvons le mieux saisir la pensée d'Epicure. Aristippe n'admet qu'un plaisir instantané, d'origine extérieure, qui naît de la collaboration des choses à nos désirs. Le vrai plaisir, pour Epicure, est tout intérieur : il naît de la soumission à la nécessité. Il se passe du secours de la fortune (3). La raison le crée (4) ; et il ne peut nous être enlevé au milieu des plus vives souffrances (5). Cette morale du plaisir rejoignait ici la morale cynique elle-même dans son paradoxal mépris de la douleur. Même au milieu des tortures, le sage est heureux » (6). Le voilà entièrement indépendant des choses, heureux par son imagination et sa volonté seules.

Ainsi, tout nous vient des sens, mais notre plaisir n'en vient pas. Il y a une partie de nous-mêmes qui peut se distraire du monde et se constituer un bonheur où la vie sensible n'a point de part. Mais nous ne sommes pas au terme de la doctrine, et nous avons à concevoir un idéal de détachement plus complet encore.

---

(1) *De Fin.*, II, 32 ; Plut., *Contra Epicuri beatitudinem*, 4.

(2) D. L. « Aristippe » 89-90 : ἐκλύεσθαι γὰρ τῷ χρόνῳ τὸ τῆς ψυχῆς κίνημα.

(3) et (4) D. L., X, 144 : Βραχεῖα σοφῷ τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διῴκηκε. Et Cic., *De Fin.*, I, 19.

(5) D. L., X, 118.

(6) *Ibid.* Voir l'article de BROCHARD sur la *Morale d'Epicure* (Année philosophique, 1903). L'auteur semble incliner, à la fin, vers notre interprétation de la théorie, dont il ne voit pas toutefois le rapport avec la pensée générale du système.

Digitized by Google

III

On admettra, en effet, qu'un homme qui se fait un bonheur indépendant même de la souffrance physique et trouve tout son contentement en lui-même n'a plus grand chose à redouter de la vie. Réduit en servitude, accablé de rebutantes besognes, sa volonté maîtresse d'elle-même lui permet encore de disputer de félicité avec les dieux (1). Mais comment s'accommodera-t-il de la mort ? Car la mort prive l'homme de tous les biens, et même de sa volonté, qui le consolait éventuellement de l'absence de tous les biens.

Nous connaissons mal la doctrine. Il n'y a pas de douleur privative. Or la mort n'est que la privation de toutes choses. Qui ne souffre point à perdre sa vie en détail ne souffrira pas à la perdre tout entière : car il sacrifiait la somme en sacrifiant les parties. Cela ne veut pas dire qu'il désire perdre la vie. Il ne désire que d'être tranquille. Or, sa tranquillité ne lui impose que de ne point vouloir ce qui ne dépend pas de lui. Il ne désire point les souffrances, mais il les accepte comme inévitables, et il est heureux avec elles, quoiqu'il soit plus heureux sans elles. De même, il est heureux de vivre, et il préfère la vie à la mort (2) : mais il n'est point malheureux de mourir. Sa règle, c'est la nature et la nécessité. Son contentement consiste en cela : être d'accord avec les choses. Or c'est une nécessité naturelle que de mourir. Il se détache donc de la vie autant que l'ordonne la nature. « L'avenir n'est ni à nous, ni tout à fait indépendant de nous. Partons de là afin de ne jamais l'attendre à coup sûr, comme aussi de n'en jamais désespérer absolument » (3).

C'est ici que nous pouvons enfin saisir complètement le principe véritable de cette morale. Son principe apparent, nous le connaissons très clairement : c'est la recherche du plaisir. Ce principe semble donc abandonner à la sensibilité la direction de la conduite. Mais au plaisir il faut donner une règle, ce que n'a point fait Aristippe. L'activité sensible, abandonnée à elle-même, c'est quelque chose comme l'activité de déclinaison dans

---

(1) Ζῆσαι ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις (D. L., Lettre à Ménécée, 135).

(2) Sen., Lett., 24. — D. L., X, 126-127. — Nous citerons plus loin quelques-uns de ces textes (p. 182).

(3) D. L., X, 127. — Cic., *De Fin*, I, 19 : *Neque pendet ex futuris, sed exspectat illa.*

Digitized by Google

les corps. C'est le hasard et le désordre. Epicure ne reconnaissait que théoriquement cette déclinaison ; tout de suite il se demandait : qu'exige la raison d'un monde sensible qu'elle puisse accepter ? La raison ne peut admettre que les éléments constitutifs des corps ne soient point déterminés. Et Epicure s'empressait, pour la satisfaire, de définir la réalité profonde des choses par des caractères purement rationnels et précisément opposés à ceux qu'il avait prêtés à la réalité sensible. Ici, de même, il s'agit de donner à l'activité sensible une règle, un principe que la raison puisse reconnaître.

Ce principe ne nous est pas désigné par son nom, pas plus qu'on ne nous a désigné nominativement le principe idéaliste de l'atomisme ; mais nous pouvons connaître son action à ses effets, comme nous connaissions, aux caractères de l'atome, que nous avions abandonné le sensualisme. L'idéal de la raison n'est que la parfaite détermination. Si je veux ce que les choses me refusent, c'est que je suis quelqu'un ; si je ne voulais que ce qui m'arrive, je ne serais plus que le jouet du destin. Mais ainsi je serais comme la raison me désire : en m'opposant aux choses, j'introduis dans le monde une liberté qui la blesse ; et je n'atteins aussi qu'un bien de hasard et d'accident qui ne la contente pas. Elle veut un bien nécessaire.

Tel est le principe de cette condamnation successive de tous les plaisirs sensibles. Et l'on ne peut méconnaître que, dans cette vue, la justification de la mort est la suite naturelle de tout ce qui précède. Pourquoi serait-il plus impossible à la volonté d'accepter la mort que n'importe quelle autre privation ? Le motif vrai du contentement, dans tous les cas, c'était la nécessité, et ce motif est donné dans la mort comme dans toutes les autres épreuves. Si tous les plaisirs étaient éternels et assurés, nous n'aurions jamais lieu de nous priver du moindre d'entre eux. La jouissance serait un bien dans un autre état de choses ; la privation est un bien dans l'état de choses présent : tout tourne en bien au sage. La nécessité règle donc uniquement le bien et le mal, et la tranquillité de la volonté consiste seulement en ce que l'inévitable s'accomplisse. Pourquoi donc se préoccuperait-elle de mourir ? Elle est heureuse d'être, heureuse de cesser d'être. Ne peut-on pas dire que, quand elle meurt, si elle a voulu la mort, elle remporte un nouveau triomphe, et que même l'anéantissement où elle tombe est son propre vœu qui s'exécute et se survit ?

Cet argument est partout dans Epicure et dans Lucrèce, et tout ce qu'ils disent de la mort est inintelligible, et même stu-

Digitized by Google

pide, si on le sépare de la grande idée de nécessité, et, par suite, de détachement, où toute la doctrine s'appuie. Contre un homme qui veut vivre, qui aime la vie, ils sentent profondément l'inutilité de leurs réflexions. « Etre mort n'est rien » (1), mais mourir est cruel ; la mort n'est que l'extrême de la séparation ; et l'angoisse qui l'accompagne n'est que le sentiment de cette diminution de la vie au delà de toutes les privations que le cœur se résigne à envisager. Epicure et Lucrèce savent cela, et que l'indifférence à mourir est une même chose avec le détachement même de vivre, la résignation à la nécessité. Aussi consacrent-ils tout leur effort à établir que la vie ne vaut pas que l'on s'y attache et que la nécessité est la seule règle raisonnable.

Tout le monde connaît l'admirable prosopopée de la nature dans Lucrèce (III, v. 929-975). Suivons-la jusqu'à ce que l'argumentation nous révèle son secret.

As-tu joui et profité de la vie ? As-tu su retenir dans ton cœur le plaisir qui passe, au lieu de le laisser fuir comme à travers un vase fêlé ? Alors, pourquoi ne quittes-tu point la vie comme un convive rassasié ? Il serait sage d'abandonner le festin avant la satiété, d'accepter d'un cœur tranquille un repos qui te préserve des retours de la vie et te conserve toutes ses conquêtes (v. 933-937). Mais, au contraire, n'as-tu tiré parti de rien et la vie t'est-elle à charge ? Pourquoi vouloir y accumuler d'autres expériences, qui ne te profiteront pas davantage, quand tu devrais chercher plutôt à terminer toi-même ta vie et ta souffrance ? Car la nature n'a plus rien à inventer pour ton plaisir, et tout est toujours pareil (v. 938-944). — Mais tu es jeune, tes forces sont entières, ton corps robuste, tes membres agiles, et tu n'es point dégoûté de la vie ? — A quoi bon ! Tout est toujours pareil ; tout, quand tu vivrais des siècles ; tout, quand tu ne devrais jamais mourir ! (v. 944-948) — N'importe ! cette vie me plaît, et, fussé-je même au bord de la tombe, je veux vivre encore ! — Chimérique (*balatro*), que tous les biens de la vie ne peuvent remplir, qui, sans cesse, désires autre chose, qui veux l'impossible, et, vieillard, rêves encore d'un long avenir ! (v. 954-959) Si la vie ne t'a point suffi, c'est que tu l'as perdue par la furie de ton rêve. Tu la trouverais parfaite et accomplie, si

(1) D. L., 139, 2e max. Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. — Cf. Luc., III, v. 818 : *Nil igitur mors est, ad nos neque pertinet hilum.* — Cf. v. 970-976.

Digitized by Google

tu savais te contenter de ce qui t'est donné (v. 955-956). Allons ! résigne-toi à la nécessité. Cède de bon cœur la place à tes fils. C'est la loi éternelle, que le nouveau chasse l'ancien, et il faut que le vieux serve à faire le neuf. On a besoin de matière pour la croissance des siècles futurs (v. 960-965).

Voilà donc la raison dernière, et la racine de toutes les autres. Car, sans cela, qu'il serait facile de répondre ! Qui tient à la vie ne l'a point épuisée, et qui veut vivre n'a point perdu toute espérance. Tout est nouveau à un cœur qui se renouvelle, et c'est se renouveler que de vouloir. Quand Lucrèce dit : « Tout se répète, rien ne vaut la peine de vivre », il parle donc pour un sage, pour celui qu'une raison philosophique a déjà détaché de tout vouloir-vivre. Et cette raison n'apparaît pleinement que dans l'apostrophe finale : C'est *par erreur* que tu aimes la vie, et tu en serais las, *si tu l'avais comprise*. La faute est à ta sensibilité, que ta raison ne dirige pas. Fais-toi une âme en harmonie avec ton destin. Fou qui désire une vie inassurée ! La vie est toujours achevée, parce qu'elle est toujours tout ce qu'elle doit être selon ses lois : et tout ce qui a manqué de nous arriver était impossible. Comment donc pourrait-on craindre la mort ? Quiconque meurt ne pouvait plus vivre, et il est stupide de se révolter contre le destin.

Il y a peut-être un sophisme au fond de cette argumentation, qui établit que la mort n'est point un mal, parce que la vie n'est point désirable, et que la vie n'est point désirable, parce que la mort existe et nous menace incessamment ; si bien que, en définitive, c'est uniquement parce que la mort existe qu'elle n'est point un mal. Mais on ne trouvera nulle autre raison de cette idée dans Epicure. C'est là le principe secret, mais fondamental, de toute cette morale. Le contentement ne peut jamais résulter pour l'homme d'une lutte qu'il engage avec les choses : elles ont trop de moyens de plier sa volonté à la leur et de lui faire sentir sa dépendance. Le mieux pour lui est donc de mettre sa joie dans l'acceptation de ce qu'il ne peut éviter : ainsi la mort même ne pourra troubler sa quiétude.

IV

Pour comprendre combien cette pensée domine toute la philosophie morale d'Epicure, il suffit d'examiner les autres raisons de dédaigner la mort qui nous sont propo-

Digitized by Google

sées par les Epicuriens. On y trouvera toujours au fond cet argument fondamental.

Je ne voudrais retenir que les plus célèbres de ces raisons. Cicéron et Diogène nous disent que, aux yeux d'Epicure, le temps n'ajoutait rien à la béatitude, et que le plaisir qui ne dure qu'un temps ne lui semblait pas moindre que s'il eût été éternel (1), « à condition qu'on le mesurât par la raison » (2). La durée de la vie n'importe donc pas au bonheur.

On peut, assurément, discuter sur le sens de cet argument ; mais il ne semble pas qu'il y ait deux manières de le rattacher à la doctrine. Qu'est-ce que la « mesure rationnelle » du plaisir ? Toute la doctrine nous apprend que c'est celle qui lui est imposée par la nécessité. Le seul plaisir vrai est celui qui ne peut nous manquer, un plaisir nécessaire. Voilà ce qui fait que la jouissance instantanée est rationnellement parfaite. L'âme raisonnable est l'âme assurée contre les vicissitudes des choses. Les satisfactions des sens sont successives et discontinues. Celle de la raison est étrangère au temps et consiste justement à le surmonter. Le plaisir vrai est tout entier dans l'instant, parce que la nature nécessaire des choses ne nous assure que la possession de l'instant. Que la jouissance d'un moment soit parfaite, ce n'est point là l'opinion commune, puisqu'il n'est presque personne qui s'en contente. Elle *devrait* être jugée parfaite : elle est jugée telle par le sage, la sagesse consistant à se soumettre au destin. Cette interprétation se confirme encore dans l'idée épicurienne que le plein contentement du présent exclut le désir d'autre chose et, par suite, l'action, qui a toujours pour objet l'avenir. Quel est donc ce contentement à qui le présent suffit et toujours suffira, si ce n'est le pur abandon aux volontés du destin ? C'est le même état que sans cesse Epicure recommande au sage : absence de désir et de crainte, sérénité que n'atteint aucune contingence, et qui est parfaite dans un moment, parce qu'elle ne dépend point de ce que donne ou reprend un moment. Hors de là, qui peut concevoir même une jouissance vraiment présente ?

---

(1) Cic., *De Fin.*, II, 27 : *Negat Epicurus ne diuturnitatem quidem temporis ad beate vivendum aliquid afferre, nec minorem voluptatem percipi in brevitate temporis quam si illa sit sempiterna.* Cf., ibid., I, 1, 19 : *Neque majorem voluptatem ex infinito tempore ætatis percipi posse quam ex hoc percipiatur, quod videamus esse finitum.*

(2) D. L., 145 : Ὁ ἄπειρος χρόνος ἴσην ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ ὁ πεπερασμένος, ἐάν τις αὐτῇ τὰ πέρατα καταμετρήσῃ τῷ λογισμῷ. — Cf. : D. L., X, 126.

Digitized by Google

L'homme ne vit pas dans le présent : il vit dans l'avenir, ou plutôt dans un passage à l'avenir. C'est sa condition, de changer dans son désir, comme il change dans son corps et sa forme matérielle, et de vouloir ce qui n'est pas, s'il veut absolument quelque chose. Une jouissance vraiment présente, c'est donc une jouissance qui ne puisse changer, et qui ne dépende, par suite, d'aucune des conditions de la vie. Et ainsi, tout nous ramène à cette idée que la perfection de la jouissance est le détachement, et le détachement, la soumission au destin.

S'il fallait entendre cet argument en un autre sens, si ce plaisir du moment pouvait être parfait hors du détachement, la formule citée serait une maxime cyrénaïque. Le sens en serait qu'il ne faut tenir compte que du présent, prendre tous les plaisirs comme ils viennent. Rien n'est plus contraire à la pensée d'Epicure. Si donc, pour lui, la durée ne change rien au plaisir, ce n'est pas, comme Aristippe pourrait l'entendre, parce qu'un plaisir qu'on tient, quelle qu'en soit la nature, vaut mieux que beaucoup de plaisirs qu'on espère : c'est parce que le vrai plaisir est dans une région de l'âme que les vicissitudes de la sensibilité dans le temps laissent insensible. Même lorsque ses sens collaborent à la jouissance, l'Epicurien jouit, en réalité, surtout par la volonté. Il jouit de la tranquillité de son âme, de ne rien désirer et de ne rien craindre, et d'avoir harmonisé sa volonté avec toutes les possibilités imaginables. Le monde, dès lors, peut changer, et toutes les calamités l'atteindre lui-même : rien ne l'affecte, parce que la maxime de sa volonté reste immuable.

Ceux qui pensent comprendre autrement la pensée d'Epicure sont victimes d'une illusion. Ils ne pourront jamais accorder leur opinion avec la doctrine, et ils rabaisseront finalement la thèse de leur auteur à un paradoxe sans signification. Si l'on prend les mots dans leur sens banal, il n'y a rien de plus misérable que cette opinion, que la certitude de la durée n'ajoute rien au plaisir sensible pour un être capable de prévoyance. Cela revient à dire que l'on peut aimer une chose sans tenir à la conserver, s'y attacher avec détachement, en jouir avec indifférence. Sans doute, nous ne vivons que dans le présent ; mais nous connaissons l'avenir, qui peut remplir notre présent d'espoirs ou le bouleverser d'inquiétudes. On aura beau chercher : on ne trouvera pas d'autre manière d'éterniser la jouissance présente, que de nous enlever la prévoyance, comme veut faire Aristippe, ou de nous enlever l'attachement, comme veut faire Epicure. Ou libérer la sensibilité de se connaître, ou

Digitized by Google

la libérer de se vouloir. Car un être qui se connaît sensible et qui se veut veut en lui cette durée où sa sensibilité s'exprime, et où il saisit la condition la plus profonde de son existence.

Reconnaissons, cependant, qu'il y a des moments où la nature nous élève en quelque sorte elle-même au-dessus de ce sentiment de la durée et où il semble que nous participions à l'éternité des choses par un don de sa gracieuseté souveraine. Les sensations de la vue surtout paraissent capables de nous amener à ce haut détachement. Les poètes ont dit tout ce qu'il y avait de sédatif pour la volonté dans les plus ordinaires spectacles du monde naturel et comme ces grandes choses simples où un cœur passionné s'abandonne agissaient sur lui par une sorte d'enchantement. Cette vie qui nous entoure, et qui devant nous poursuit avec tranquillité une tâche si monotone dans sa magnificence inutile, nous enseigne prodigieusement le néant de notre agitation. Soit que ce sentiment d'inutilité nous pénètre, soit qu'une action plus profonde encore éveille alors en nous le souvenir de nos origines végétatives et la nostalgie de cette indifférence où s'enveloppe le mouvement d'un monde aveugle, rien n'est puissant comme ces spectacles pour nous détourner de vouloir et de prolonger une existence consciente. C'est en ces états que l'éternité semble se condenser pour nous dans une minute, et, quoique rien n'éveille en notre âme une sensation de distincte et particulière allégresse, nous éprouvons parfois alors une telle plénitude qu'une infinité de durée nous semble incapable d'y ajouter une satisfaction du moindre prix. Les Epicuriens connaissaient ces émotions, et je ne doute pas que ces délicats amants de la nature, quand ils la désignaient pour le cadre idéal de leur lymphatique existence, n'eussent senti tout ce qu'elle peut ajouter de persuasion à leurs préceptes et tout ce qu'elle peut créer de familiarité entre un vivant et la mort. On peut donc arriver au détachement épicurien de cette manière ; et c'est un procédé, parmi beaucoup d'autres, pour tuer en soi la volonté, sans l'employer elle-même à sa ruine.

Mais l'existence de tels états confirme ce que nous disions de la signification de cette thèse, loin de l'ébranler, puisque c'est le détachement qui donne à ces plaisirs une valeur d'éternité. Or le caractère d'un tel détachement, c'est d'être incompatible avec les conditions les plus ordinaires et les plus stables de la vie. Dans des moments de profonde tranquillité organique, nous avons quelquefois ce désintéressement de juger la vie comme pourrait faire un Dieu, et de nous donner à nous même cet œil éternel

Digitized by Google

au regard duquel notre individu même est si peu de chose. Vienne un souffle, dont notre épiderme, imperceptiblement, frissonne, ou que seulement se voile ce soleil dont les rayons dardaient jusqu'à nous tous ces rêves, et nous ne sommes plus de nouveau qu'un homme isolé qui craint pour sa vie misérable au milieu d'une nature hostile. Nous ne vivons dans le présent que de courts moments, qui nous montrent combien il nous est impossible d'y vivre à demeure. Notre destinée est liée au temps. Tant que nous ne serons pas indifférents à la faim, à la soif, à la pointe de la souffrance physique, n'espérons pas nous assurer un contentement qui participe de l'éternel. Cette indifférence impossible est la condition de l'exécution des promesses des sages ; et Epicure lui-même ne nous sauve pas de cette loi. Il nous promet la sérénité, mais il nous demande de nous l'assurer en renonçant d'abord à toutes les conditions de la vie.

Que l'on examine maintenant, dans le III[e] livre (v. 828 et suiv.) de Lucrèce, cet autre argument, qui est populaire et que d'autres auteurs ont repris : que la mort n'est rien et ne nous concerne pas, et que la crainte que nous en avons est sans fondement. On en verra à plein le caractère idéaliste. Singulière idée, au premier abord, que l'humanité tout entière se trompe en craignant la mort ! Comme si un instinct si fort pouvait se tromper ! Mais idée profonde, si tout instinct est une erreur et si la science de la vie est le détachement. C'est le corps qui meurt, et la sensibilité ne participe à son angoisse, que parce qu'elle s'est attachée à sa vie. Mais, comme la pensée passe sans souffrance de la considération du présent à celle des temps où nous ne vivions pas ou de ceux où nous ne vivions plus (1), ainsi, notre volonté, quand elle est détachée, peut envisager avec une égale sérénité toutes les étapes de la vie à la mort complète : car les événements de notre existence ne sont plus alors pour elle des éléments de sa propre activité. A peine est-elle notre être plus qu'un autre, et l'on pourrait dire qu'elle ne meurt pas beaucoup plus dans notre mort que dans celle des autres. D'autres diront, dans une pensée toute semblable, qu'elle ne meurt pas, parce qu'elle ne change pas et qu'elle participe d'un présent éternel. « C'est le présent seul qui est la forme de toute vie ; mais c'est là une propriété assurée que rien ne lui peut jamais ravir. Le présent est toujours là avec tout ce qu'il renferme : contenant et contenu restent fermes, inébranlables comme

(1) v. 830 et suiv.

Digitized by Google

l'arc-en-ciel au-dessus de la cataracte ; car la vie est assurée à la volonté, et le présent est immuablement assuré à la vie » (1). De ces paroles, le mot suivant d'Epicure est le plus parfait commentaire : « Insensé celui qui dit qu'il craint la mort, non parce que, une fois présente, elle l'affligera, mais parce que, encore future, elle l'afflige ; car ce qui, une fois présent, n'apporte pas de trouble, encore à venir, ne peut être l'objet d'une crainte fondée » (2). L'artifice, comme on voit, est de placer la mort hors de la vie, comme une chose dont nous n'avons jamais aucune conscience. En réalité, on meurt vivant, et l'on assiste par le sentiment et par l'angoisse à cet excès de désorganisation et de souffrance. Mais, si toute privation et toute souffrance est devenue indifférente, la mort, en effet, n'est rien et ne concerne pas celui qui meurt : c'est à ce prix seulement que nous achetons l'indifférence à mourir : par la résignation à tout, qui crée l'indifférence à vivre.

Cette idée, qui se trouve donc au fond de toutes les considérations des Epicuriens sur la mort, signalons-la enfin, pour terminer, dans cet argument, par lequel Lucrèce clôt, au troisième livre de son poème, sa longue consolation funèbre (3), et qui peut aussi servir à résumer tous les autres :

« Si les hommes, qui ont toujours l'air de sentir sur leur âme un poids dont la lourdeur les épuise, pouvaient connaître aussi la cause de ce mal et ce qui leur met cette montagne d'oppression sur la poitrine, on ne les verrait pas, comme ils font tous, ne sachant ce qu'ils se veulent à eux-mêmes, passer leur vie à courir d'un lieu à un autre, comme s'ils pensaient pouvoir déposer leur fardeau. » Suit la description de cette agitation inutile, et la réflexion : « Ainsi chacun cherche à se fuir ; mais comme, naturellement, il n'y parvient pas, malgré soi, il reste attaché à sa chaîne, et il la hait, malade qui ne saisit pas la cause de son mal ! C'est que l'important est de connaître la loi des choses. Or nous sommes mortels, et il ne s'agit point de régler notre sort

---

(1) Schopenhauer, *Le monde...*, IV, 54 (tr. Cantacuzène, tome II, p. 443).

(2) D. L., X, 125 (trad. de GUYAU, ouvr. cit., p 111).

(3) Spécialement dans les vers suiv. (1070-1074) :

Naturam primum studeat cognoscere rerum,
Temporis æterni quoniam, non unius horæ
Ambigitur status, in quo sit mortalibus omnis
Aetas, post mortem quæ restat cumque manenda.

Digitized by Google

pour une heure, mais de le disposer pour cette éternité qu'il nous reste à vivre après notre mort. Quelle malsaine furie de vivre nous précipite au péril de tant d'agitations incertaines ? Le terme de la vie est là pour tous les mortels, et nous ne pouvons éviter la mort, ni nous y soustraire... A quoi bon, par suite, prolonger la vie, puisqu'on ne peut, par là, retrancher le moindre instant au temps de la mort ?... Nous aurions beau vivre des siècles : la mort, qui est éternelle, n'en perdra pas une minute de sa durée, et le mort d'hier, désormais, n'aura pas une mort moins longue que celui qui est mort il y a des mois et des ans » (v. 1051 à la fin).

En d'autres termes : à quoi bon vivre puisqu'il faut mourir ? A quoi bon vouloir ce qui peut nous manquer ? A quoi bon faire effort pour donner une animation transitoire à ce qui doit être anéanti ? Il faut rapprocher ces exhortations, pour les comprendre, d'un autre passage, au début du livre (v. 60-94), où la crainte de la mort est présentée comme la source principale des inquiétudes des hommes. La mort, bien considérée, est un repos, et, comme ce repos est éternel, il fait paraître l'activité d'un moment misérable. Mais, si ce repos, que l'imagination défigure, épouvante la sensibilité, alors l'homme cherche tous les moyens de le fuir, et, même dans la vie présente, par une activité déréglée, il s'efforce d'en éloigner le fantôme. Si l'on poursuit la richesse, au besoin par le crime, c'est qu'on voit dans une vie pauvre et méprisée l'image avant-courrière de la mort (v. 65-74). La rage des charges, des statues, de la gloire, n'a pas d'autre source, ni même le désespoir d'une vie malheureuse, qui conduit souvent au suicide (v. 74-83). Et ici, Lucrèce traduit seulement Epicure, qui, plus généralement encore, disait : « Est-il rien d'absurde comme de vouloir mourir, quand c'est la crainte de mourir qui nous fait une vie inquiète ! » (1).

Nous ne sommes donc inquiets que de mourir ? Cela est profond, sous son apparence paradoxale. S'il est vrai qu'un être mortel ne peut s'attacher raisonnablement à rien de périssable, tout attachement, tout désir, et, par suite, toute crainte et toute inquiétude ne pourront venir que d'une volonté de ne pas mourir et d'une révolte secrète contre son destin. Les deux idées rapprochées prennent une force singulière. A qui tout peut manquer, rien ne doit manquer, s'il est raisonnable ; et qui ne veut pas que rien lui

(1) Sen., Ep., 24. *Quid tam ridiculum quam appetere mortem, cum vitam inquietam tibi feceris metu mortis.*

Digitized by Google

manque ne veut pas que tout lui manque, c'est-à-dire ne veut pas mourir. L'idée dernière de toute cette argumentation, c'est donc que la mort n'est rien, parce que la vie n'est rien, pour qui la replace au sein du néant d'où elle sort et où elle retourne. Le périssable est indigne d'amour. Ce qui mérite seulement d'être aimé, c'est l'éternel, le nécessaire, la loi des choses : rien de ce qui passe, mais la nécessité que tout passe. Aimons que tout nous manque ou puisse nous manquer. C'est ainsi que nous enlèverons à la mort son aiguillon et à la vie aussi toutes ses souffrances.

V

Nous avons présenté la doctrine d'Epicure dans son développement naturel, et elle nous a conduits à l'idée de l'absolu détachement. Que l'on ne nous accuse pas d'en avoir exagéré la rigueur dans une pensée de systématisation. Nous connaissons les arguments que l'on fait valoir pour défendre Epicure contre ces conséquences de son principe : la condamnation de l'activité et une sorte de pessimisme doux. Il est vrai, et nous l'avons dit, qu'Epicure préfère la vie à la mort, et qu'il condamne le suicide comme une faiblesse (1). « Le sage ne craint pas de mourir, mais la vie ne lui est pas non plus à charge » (2) ; et « Epicure ne réprimande pas moins ceux qui désirent la mort que ceux qui la craignent » (3). J'accorde qu'en cela, il se distingue profondément de son contemporain Hégésias (4) ; mais je ne puis y voir

---

(1) Sauf, cependant, semble-t-il, quand la douleur est trop forte : Cic., *De Fin*, I 15 : *Si tolerabiles sint dolores, feramus ; sin minus, æquo animo e vita, cum ea non placeat, tanquam e theatro exeamus.* — Sans doute, Sén. lui fait dire encore, Epist. XII, 10 : *Malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere, necessitas nulla est.* Mais il s'agit sans doute de la misère douloureuse. Et même nous savons qu'Epicure, au milieu des plus vives souffrances, s'estimait encore heureux.

(2) D. L., X, 126-127. Οὔτε φοβεῖται τὸ μὴ ζῆν· οὔτε γὰρ αὐτῷ προσίσταται τὸ ζῆν.

(3) Sén., Ep. 14 : *Objurgat Epicurus non minus eos qui mortem concupiscunt quam eos qui timent.*

(4) Hégésias partait d'un principe opposé à celui d'Epicure : que le bonheur consiste dans le plaisir positif, dans la satisfaction du désir. Cyrénaïque, mais qui conservait à l'homme la prévoyance, et voulait pour le plaisir la durée, il fut conduit à voir que l'idéal d'Aristippe était irréalisable. Il conseillait le suicide, et son éloquence persuasive y poussa, dit-on, un grand nombre de ses auditeurs (Diogène Laerce, II, 93 et suiv. ; Cic., Tusc. I, 34).

Digitized by Google

qu'une marque d'un pessimisme encore plus complet. Epicure a bien vu que l'on désire communément la mort parce qu'on a trop aimé la vie, et que les attentats contre soi-même ressemblent presque toujours aux crimes des passionnés contre leurs maîtresses. Mais, même quand le suicide vient d'un sentiment profond de l'inutilité de la vie, il exprime encore une confiance. Préférer la mort à la vie, c'est préférer quelque chose ; ceux qui se tuent connaissent un bien. Les véritables pessimistes de tous les temps ont été des résignés. La formule vraie du pessimisme, c'est que rien ne vaut d'être fait. Je ne sais si cette maxime est nulle part plus exactement défendue que chez Epicure. Dans aucune autre doctrine, nous ne trouverons une identification plus parfaite entre ces deux formules : « Tout ce qui arrive est bien », et : « Tout ce qui arrive, arrive ». Si la vie vaut mieux que la mort pour un vivant, c'est qu'il vit. La mort reprendra l'avantage, quand elle sera venue, et, en somme, rien ne vaut absolument mieux qu'autre chose. Pour une telle théorie, certains esprits préfèrent, malgré tout, parler d'optimisme, parce qu'en somme elle établit le contentement durable de la volonté ; et nul doute que cette désignation ne corresponde aussi à la préférence d'Epicure. C'est là une querelle verbale, si l'on s'accorde sur la doctrine même. Pour nous, il nous semble que le terme de *nihilisme*, comme pour les Cyniques, serait encore ici le plus exact, soit qu'on estime que le néant est un mal, ou quelque chose de réellement enviable.

Il est vrai, on conteste que le but proposé à l'activité par Epicure soit réellement de s'anéantir, et Guyau s'emploie avec beaucoup de zèle à montrer que l'ataraxie épicurienne n'est pas cette absolue impassibilité que l'on a coutume de dire (1). Une telle thèse a chance évidemment de s'appuyer toujours sur quelques textes, puisqu'il est impossible de concevoir une volonté absolument détachée, et qu'Epicure, bon gré mal gré, a dû conserver quelque élément d'action dans sa sagesse. Par exemple, le sage épicurien s'attache au moins à l'effort moral de son perfectionnement ; Epicure parle de la lutte du sage contre la fortune, et il faut accorder que l'idée de lutte exclut celle d'impassibilité. Mais c'est une lutte pour l'impassibilité, comme on fait la guerre pour la paix. Les conquêtes de cette lutte sont les étapes successives de l'indifférence, et l'on n'est passionné que lorsqu'on n'est pas encore sage. L'idéal de cette doctrine morale est dans une limite inaccessible. Si nous accommodons le rêve d'Epicure aux

(1) Livre cité, pages 55, 56.

Digitized by Google

possibilités naturelles, nous dirons donc qu'il poursuit l'anéantissement, mais que, en pratique, il n'aboutit qu'à réduire indéfiniment la vie.

Mais Guyau voudrait que, au dernier degré de cette réduction, on accordât à l'Epicurien un plaisir « stable et profond », « l'ineffable jouissance » d'une « harmonie intime », enfin, une satisfaction positive, bien différente de la simple insensibilité ou absence de souffrance. Nous avons cherché à nous faire une idée d'un tel état, qui serait un plaisir absolu, et toutefois positif, et nous avons vu qu'il n'est pas conforme aux conditions de la vie. La vie nous ramène perpétuellement à cette forme matérielle d'activité qui consiste à satisfaire un besoin. En un instant, la pure contemplation impersonnelle des choses s'épuise ; un malaise naît dans le corps ; l'âme s'éveille sous la stimulation d'un désir ; et l'invariable changement des conditions de la vie nous force à chercher pour elle une nouvelle assiette, une plus étroite adaptation à notre milieu. Ce que l'on demande à une morale, c'est d'enseigner ce qu'il faut *vouloir*. C'est dans le sentiment que la vie est un mouvement, qu'il n'y a pas moyen de détruire ce mouvement, qu'il nous est seulement possible de le diriger. Epicure nous ordonne de ne rien vouloir : c'est la négation de la vie. Que l'absence de souffrance, d'inquiétude et de crainte constitue une vraie et profonde jouissance, nul n'élèvera donc de contestation sur ce point. Mais cet état est une conquête, et il n'est agréable que par contraste. Pour que la volonté triomphe, il faut qu'elle s'exerce ; et le repos n'est une joie que comme une récompense de l'activité. Or Epicure supprime l'activité même.

Digitized by Google

SECTION III

Comparaison d'Epicure et de Platon

I

Le lecteur comprendra mieux la signification de cette doctrine, s'il la rapproche de celle de Platon. L'identité des conclusions pratiques frappe d'elle-même. Nous avons remarqué que, après avoir commencé par une apologie sans restriction du plaisir sensible, Epicure en venait progressivement à placer la béatitude souveraine dans un détachement de plus en plus complet à l'égard de ce même plaisir. A ce terme de sa doctrine, il a rejoint le *Phédon*, et il pourrait fort bien prendre pour son compte la maxime de Socrate mourant, que « bien vivre, c'est se préparer à mourir » ; car, aux yeux de Socrate, cette préparation consiste précisément dans l'effort pour se détacher de la vie : or cet effort est aussi tout le résumé des maximes épicuriennes : lutter contre la fortune, se faire un bien tellement indépendant du monde sensible que la mort même nous le laisse entier. — Epicure ne condamne point la vie. — Platon ne le fait pas davantage, et les raisons qu'il donne pour combattre le suicide sont à peu près celles d'Epicure : la vie est un fait. Le sage ne se révolte pas contre ce qui est : il admet que les événements de l'univers expriment un ordre qu'il faut reconnaître. La différence des deux auteurs tient à ce que Platon appelle cet ordre Providence, et Epicure destin ; mais, si le destin est la meilleure des choses, je ne vois pas ce qui le distingue de la Providence. Les Stoïciens, qui ne croiront pas plus qu'Epicure à l'existence distincte de l'esprit, ne feront cependant aucune difficulté de reconnaître dans l'ordre de l'univers comme la manifestation d'une volonté divine.

Epicure a-t-il, malgré tout, aimé la vie plus que Platon ? Il y a là une question de personne et de nature qu'on ne peut résoudre et qui ne présente, en somme, aucun intérêt. Il n'a point donné de meilleures raisons de l'aimer. La justification de la vie,

Digitized by Google

pour l'un et l'autre, c'est la béatitude, et l'un et l'autre nous conduisent à la béatitude par le chemin du renoncement. Ce qu'il faut aimer, c'est de ne rien aimer ; là est le bonheur, l'indépendance, l'immortalité.

Aux portes de la mort, Lucrèce et Socrate trouvent d'égales raisons de la désirer. Mais ils connaissent aussi l'un et l'autre des plaisirs qui font que la vie n'est pas absolument sans charmes ; et ce sont les mêmes. Platon met très haut les plaisirs de la science et de l'art. Mais il n'apprécie en eux que des auxiliaires du détachement. La seule science vraie est celle qui nous apprend la vanité des choses sensibles. C'est aussi l'opinion d'Epicure. Ce qu'il appelle la sagesse ne consiste qu'à distinguer le nécessaire de l'accidentel ; et il ne connaît ni n'admet d'autre science ; mais il fait de celle-là le tout de la vie. Pour les plaisirs de l'art, Epicure les recommande nommément, et toute sa doctrine déborde du goût des choses belles dans le sens platonicien. Songeons que ce fut la doctrine des poètes (1) : de Lucrèce, de Virgile ; qu'Horace pouvait s'en réclamer. Ce qui sauve de la monotonie l'existence de son sage, c'est le libéralisme de son esprit. Il est expert en musique comme en belles-lettres (2). Il adore la nature et s'y complaît ; la méditation de sa grandeur est le charme de ses loisirs (3). Assurément, pas plus que Platon, Epicure n'eût admis cette sorte d'art qui se donne pour objet de peindre et d'exalter les passions humaines. Nous pouvons croire que la musique qu'il recommandait était une musique harmonisée à sa doctrine, et, comme celle de Platon, plus noble et philosophique qu'émouvante. C'est un fait digne d'attention que la rencontre de ces deux Grecs dans le sentiment du caractère moral et désintéressé des meilleures émotions d'art. L'admiration est parente du détachement ; elle en est peut-être, dans certains cas, la réalisation la plus approximative ; et il est bien naturel qu'on en fasse la ressource du sage à qui l'on enlève tous les autres plaisirs.

Avec ces joies élevées, on lui conserve, dans les deux doctrines, les plaisirs qui accompagnent les fonctions même de la vie, et qui seront permis dans les limites d'une sage tempérance. Lequel a le plus resserré ces limites, il serait difficile de le dire. Platon

---

(1) Tout sage en puissance est poète, mais il dédaigne le plus souvent de le manifester (Diogène Laerce, X, 121).

(2) *Ibid.*

(3) Cic., Tusc., V, 36, 105 :*Quid dulcius otio litterato, iis dico litteris quibus infinitatem rerum atque naturae cognoscimus.*

Digitized by Google

traite sans doute parfois ces plaisirs nécessaires avec un singulier mépris ; il ne voit dans les sens que corruption, et il semble souffrir de la tolérance qu'il leur consent. Il est certain cependant qu'il n'a jamais été jusqu'à la rigueur du cynisme ; il n'a pas approuvé la pauvreté volontaire, et il a certainement regardé l'amour, peut-être même le moins naturel, au moins avec indulgence. Epicure est moins sévère en théorie et l'est peut-être davantage en pratique. Le cercle des plaisirs qu'il justifie comme « nécessaires et naturels » est des plus étroits. Peut-être a-t-il condamné l'amour (1), et, en tout cas, il en exclut l'attachement (2). Il fait l'éloge d'une sobriété dont la rigueur n'a point été dépassée. Il condamne tout raffinement en toutes choses (3), et cet amour de la gloire, que Platon a flatté chez ses jeunes gens, il le regarde comme une « opinion creuse » (4). Je crois que, si l'on n'a égard qu'aux maximes pratiques, on ne distinguera jamais bien, pour l'ascétisme, un Epicurien d'un Platonicien.

II

La doctrine théorique d'Epicure, à travers des maximes sensualistes, nous conduisait à des conclusions où nous retrouvions tout l'essentiel de l'idéalisme de Platon. Ici, de même, nous avons rejoint Platon par les conclusions : mais ne devons-nous pas, en les analysant, y retrouver les principes mêmes de l'idéalisme moral ?

Le Platonisme repose sur l'affirmation du rationnel, et l'Epicurisme sur sa négation. Mais les lecteurs sont déjà en suspicion sur le degré de fidélité d'Epicure à ses principes. Il suffira de quelques mots pour leur faire apparaître avec évidence, au sein de cette doctrine, des postulats qu'ils auront déjà soupçonnés.

Si l'on s'en tient à l'expérience, ce qui est désirable, c'est ce qui est désiré, et, comme bien des choses sont désirées, il faudra faire un choix, mais toujours parmi les objets du désir. C'est bien là le principe d'Epicure ; mais il ne l'énonce que pour l'abandonner aussitôt. La seule chose désirable, en définitive, pour lui, c'est l'absence de désirs, et il ne s'agit plus, finalement.

(1) D. L. X, 118 et 131.
(2) Lucrèce, IV, 1055-1133.
(3) Diog. Laerce, X, 149.
(4) *Ibid.*

Digitized by Google

de choisir, mais d'éliminer l'objet même du choix. Il faut que l'on convienne de cela. Ne dites pas qu'Epicure fait du « plaisir du ventre » le but de la vie, qu'il conserve un objet à l'activité. Vous savez que l'activité qu'il conserve n'est que celle qui empêche strictement de mourir. Les besoins qui la constituent sont satisfaits en un moment et à peu de frais. Le reste de la vie est abandonné à la joie de ne rien sentir, de ne rien désirer et de ne rien vouloir. A la question : « Quel est l'objet de l'activité ? » Epicure répond : « Aucun, autant que possible. »

Or, comment s'explique, dans le système, cette conception de la fin pratique ? Evidemment, par cette thèse que le but du mouvement, c'est le repos. Epicure avait admis en théorie que le changement de qualités pourrait être le mode premier et dernier de l'existence universelle ; mais il avait pratiquement renoncé à cette idée par son atomisme. De même, en morale, il admet que tout bien est sensible, c'est-à-dire, sans doute, mobile ; mais c'est une déclaration théorique ; pratiquement, son principe est tout autre : et il partage avec Platon l'opinion que le mouvement de la volonté ne s'explique que par la satisfaction où il se détruit. Cependant, s'il était dans la nature nécessaire de l'homme de se mouvoir sous l'action du désir, cette satisfaction du repos ne pourrait jamais être définitive. Un désir prendrait la place d'un autre, et le mouvement n'aurait pas de fin. L'idée que le but du mouvement, c'est le repos, impliquait donc l'idée d'une faculté de se soustraire au mouvement, en se soustrayant au désir. On concevait que c'est le propre de l'homme de s'arracher au torrent du devenir et de se faire une vie indépendante de tout le monde sensible. Nous voilà revenus au Platonisme.

— Cette indépendance à l'égard du monde sensible, n'est jamais, suivant Epicure, absolue.

— Admettons-le. Elle ne l'est jamais non plus suivant Platon. Nous ne pouvons détruire entièrement en nous la sensibilité et l'attachement au monde. L'important, ce n'est pas que, suivant la théorie, cela soit, ni puisse être ; c'est que cela *doive* être le plus possible. Nous ne nous libérons pas du monde : nous cherchons à nous en libérer. Quelque chose nous pousse vers une fin qui nous dépasse.

Dans une telle interprétation de sa doctrine, Epicure ne se distingue plus de Platon que par sa timidité à suivre jusqu'au bout les mêmes principes. De ce que l'homme n'atteint point ici-bas sa fin, Platon concluait qu'il est immortel : un principe supérieur se dépouille peu à peu en nous par notre lutte con-

Digitized by Google

tre les sens, et la disparition du corps rend enfin ce principe à son existence pure. Epicure a combattu cette idée. Il vaudrait donc mieux encore, de son point de vue, ne pas exagérer la difficulté de la béatitude terrestre. Une vie bien conduite ne doit rien laisser à désirer. Si donc l'absolu détachement de la volonté est le bien, c'est que nous avons la possibilité d'y parvenir ou de nous en approcher fort près.

Laissons cette querelle. Il reste que le bien est placé hors de la sensibilité, hors du monde mobile. On continue à parler de plaisirs des sens ; mais il n'est pas une satisfaction de la sensibilité que l'on n'estime ou inutile ou dangereuse.

Et c'est ici encore un procédé platonicien. Platon ne parlait que de plaisir, mais il définissait le plaisir d'une telle manière qu'aucun plaisir humain ne rentrait dans la définition : finalement, il était clair que l'on voulait nous demander de prendre du plaisir à n'en pas prendre. La raison d'une telle équivoque n'était point difficile à pénétrer. On affectait de chercher le bien de la sensibilité ; mais c'était la raison qui était chargée de le lui tracer a priori. Je prétends que c'est la raison pure que l'on a fait travailler, ici aussi, pour la sensibilité qu'elle abuse.

La règle du choix, comme chez les Socratiques, c'est la vérité du plaisir. Le plaisir le plus *vrai*, n'est-ce pas celui qui est sans mélange ? On ne peut vouloir en même temps le plaisir et son contraire. Or on souffre tant que l'on désire, redoute, espère : le bien le plus vrai est donc celui que l'on atteint hors de tout désir, de toute crainte et de toute espérance, c'est-à-dire après avoir détruit en soi la volonté.

Cela n'est pas mal raisonné, si, en effet, le bien est une notion, une vérité : car alors il exclut le mal. Mais, si le bien n'est qu'une satisfaction, il en va peut-être autrement. Il n'est pas douteux que l'absence de souffrance est un certain état satisfaisant, comparée avec la souffrance. Mais c'est aussi un certain état douloureux que l'absence de plaisir, comparée avec le plaisir. Je puis devenir de plus en plus indifférent, dans l'absence de plaisir, à cet élément de douleur. Cela ne change rien à la chose : la jouissance n'est pas de même nature que le contentement. Si je poursuis la vraie jouissance, je ne me résignerai pas à n'atteindre que l'absence de souffrance : il me faut la positivité du plaisir. Tout le problème, comme chez Socrate, comme chez Platon, se réduit donc à cette question : quel mérite supérieur possède le détachement, avec toute sa tranquillité, pour être préféré aux joies vives de l'atta-

Digitized by Google

chement, mélangées, sans doute, d'inquiétudes et de peines ? La réponse de Platon et de Socrate était, sous ses mille formes diverses : « Tout ce qui change et passe est illusoire : il n'est pas digne d'un homme de s'attacher à de fausses apparences : ce qui *est* absolument mérite seul d'être aimé ». Maintenant, considérez et rappelez à votre mémoire tous les arguments par lesquels Epicure justifie le renoncement : vous les verrez tous rentrer dans les mêmes formules. Il ne trouve au plaisir sensible qu'un défaut, c'est de passer. Nous n'aurions à nous détacher, ni de la richesse, ni de l'amour, ni de la vie, si tout cela ne pouvait nous manquer. L'expérience crie à Lucrèce et à Epicure que l'homme aime la vie telle qu'elle est, qu'il la trouve bonne et désirable, avec toutes ses tristesses et ses lacunes. Ils diront qu'il a tort de l'aimer et qu'il l'aime *pour la mal comprendre*. Qu'est ce que le relatif auprès de l'absolu ? Qu'est-ce que le périssable auprès de l'éternel ? Qu'est-ce qu'un peu de vie auprès de tant de mort ?

Mais, s'il en est ainsi, *bien comprendre* le monde, c'est seulement en retenir l'absolu, l'éternel, l'immuable ; la raison atteint quelque chose d'infiniment supérieur aux phénomènes mobiles, et c'est parce qu'elle touche et saisit cet idéal qu'elle peut imposer sans duperie à la volonté de le poursuivre. Alors, en effet, il ne servira de rien de dire qu'il est agréable de vivre d'une vie sensible : la vraie destination de la nature sera d'atteindre ce mode éternel d'existence dont la supériorité peut être cachée à la volonté encore imparfaite, mais apparaît aux regards de la raison avec une éclatante évidence.

Tout cela est dans Epicure et dans Lucrèce, comme dans Platon. Et que signifient cette adoration de la nécessité naturelle, cette conception d'une jouissance intemporelle, cette idée qu'il est une part de nous que ne touchent ni la souffrance ni la mort, si ce n'est cela même que Socrate mourant exprimait à ses disciples dans l'opposition du monde sensible et du monde rationnel ? Et ce grand bonheur, supérieur à la joie purement humaine, égal à la béatitude divine, qu'est-ce autre chose que la libération platonicienne, l'allégresse de la nature raisonnable émancipée ?

Mais, si l'on veut se rendre mieux compte encore de cette ressemblance, qu'on analyse un à un les caractère du souverain bien épicurien. Il est absolu : tout mouvement tend au repos, et le repos lui-même ne tend à rien. Il est, par là même, l'objet naturel de toute volonté : qui désire autre chose s'ignore lui-même,

Digitized by Google

et toutes les passions sont des erreurs. Il est parfait, et une minute en vaut une éternité. Il se suffit, il naît de lui-même et n'a besoin de rien d'extérieur pour exister. Par suite, il est permanent et toujours à la disposition de la volonté. Autant de traits du bien platonicien ; autant de caractères qui ne sont point pris à l'expérience, et qui expriment seulement l'idéal de la raison. Nous voilà donc revenus à l'hypothèse de la métaphysique. Toutes les choses connues sont relatives, particulières, imparfaites, contingentes, temporaires ; mais il y a dans l'homme un principe qui est le contraire de tout cela, et qui se dégage davantage à mesure qu'il se libère mieux des choses sensibles. Dans l'esprit et dans la lettre, c'est à nouveau la pensée mystique, que le travail d'anéantissement de la vie sensible est le travail d'édification de la vie véritable, qui se fait des ruines de l'autre. Plus on se perd, plus on se sauve, et plus on est mort en apparence, plus on vit réellement. C'est ainsi qu'ici comme dans la doctrine platonicienne, la foi sauve la volonté du sentiment de sa propre ruine. Lorsque tout manque à l'homme de bien, il conserve l'espoir que cette privation même est la forme de la plus parfaite plénitude, et son dénuement lui devient une joie, parce qu'il croit y voir l'ordre de la raison et le plus haut développement de la nature. Mais, encore une fois, comment cette doctrine se concilie-t-elle avec les principes sensualistes d'où l'on partait ? Si c'est encore une sensualité que de détruire la sensualité, il n'est pas de métaphysicien qui ne soit sensualiste.

Et, en définitive, je ne sais si toute l'apparence d'originalité d'Epicure n'est pas d'avoir perpétuellement présenté comme un bien sensible un état de la volonté que tous les autres systèmes considèrent comme étranger à la vie sensible : c'est le même idéal, mais on lui donne un autre nom, et l'identité de doctrine se dissimule derrière une équivoque de termes.

Cette équivoque se prolongera jusqu'à la définition des vertus, et il semblera que, si l'on caractérise la sagesse, la tempérance et le courage à peu près de la même manière que les écoles adverses, on donne, du moins, à ces vertus un tout autre mobile. Etre sage, c'est être détaché ; être tempérant, c'est mépriser la plupart des plaisirs ; être courageux, c'est mépriser toutes les souffrances. Platon ne parle pas autrement. Mais il n'accepte d'autre mobile de ce renoncement général que l'obéissance à la raison, qui condamne la sensibilité. Epicure feint de croire que le terme du renoncement, c'est la satisfaction même de la sen-

Digitized by Google

sibilité ; cependant, comme elle ne se satisfait qu'en se détruisant, les deux théories sont au fond entièrement semblables.

III

Il reste entre elles cette différence très frappante, que l'une admet l'immortalité et que l'autre la rejette Et je pense que c'est ce que tout le monde ici objectera immédiatement. Mais on peut montrer facilement que celle qui rejette l'immortalité admet implicitement les principales raisons sur lesquelles l'autre la fonde.

Toutes les preuves de la mortalité de l'âme dans Epicure, si nous en jugeons par l'exposé si abondant de Lucrèce (liv. III), se ramènent, à peu de choses près, à l'objection de Simmias à Socrate dans le *Phédon* : qu'il n'y a pas un mouvement conscient de l'âme qui ne traduise un état du corps ; que les facultés de l'intelligence se développent et s'affaiblissent avec les organes, et que la vie de l'esprit, enfin, n'est que l'harmonie de l'organisme. Si la croyance à la spiritualité de l'âme devait être ébranlée par de tels arguments, on devrait s'étonner qu'elle eût jamais pu prendre naissance. Socrate ne conteste pas l'essentiel de la thèse de Simmias : l'existence de conditions corporelles de nos pensées. Dans le même dialogue, répondant à Cébès, il accordera qu'il existe une infinité de conditions physiques de la situation où il se trouve, et que, s'il est à Athènes et dans la prison des Dix, plutôt qu'en Béotie, où Criton lui a proposé de fuir, ses nerfs et ses muscles y sont assurément pour quelque chose. Mais ces conditions de ce qu'on fait et de ce qu'on pense, comme les éléments par qui les Physiciens expliquent tous les corps et leur action, lui paraissent moins les causes véritables du mouvement que les auxiliaires d'une cause plus profonde, qui est spirituelle, et sans laquelle l'ordre même du mouvement, sa direction sont inexplicables. Voilà l'essence de la thèse spiritualiste, et, si nous voulons juger de la valeur offensive d'un système qui prétend la combattre, nous devrons chercher, non pas ce qu'on y dit de la dépendance de l'âme et du corps, que personne ne nie, mais ce qu'on y pense d'une action supérieure et toute spirituelle, qui entraînerait l'âme et le corps même dans une collaboration commune à une œuvre qui dépasse la vie consciente.

Admettons donc que l'homme enfant n'a qu'une raison incertaine, et que la vigueur de son esprit se développe, comme elle décroît, avec ses forces physiques (v. 445-459) ; la maladie pénè-

Digitized by Google

tre jusqu'à l'âme, et cette vie consciente, qu'elle peut troubler, tout nous indique qu'elle pourra la détruire (v. 459-474) ; le vin, les remèdes, agissent sur l'âme comme sur le corps (v. 474-485) ; on la voit périr et diminuer dans le corps avec la vie (v. 524-546), et on n'imagine évidemment pas, ni qu'elle se ramasse dans les parties décomposées de ce corps, ni qu'elle se sauve et survive dans les airs et dans les vents (v. 546-612). Elle paraît même tenir plus spécialement à quelques parties du corps, et tout ce qui est localisé est matériel (v. 612-622). Comment concevoir, d'autre part, une vie consciente sans yeux et sans oreilles (v. 622-633) ? Il n'est pas jusqu'à ces mouvements qui subsistent dans un membre séparé du tronc ou dans un corps décapité qui ne manifestent l'origine matérielle de la vie : car, si la force vivante peut se diviser, comment pourrait-elle être immortelle (v. 633-668) ? Mourir, du reste, c'est perdre la conscience. et nous n'avons point vécu avant de naître, si nous n'en avons aucun souvenir (v. 668-677). Enfin, comment expliquer qu'une âme distincte et indépendante ait pu se mêler si intimement au corps, pénétrer jusque dans les dents, que fait grincer la rencontre d'une petite pierre, ou que, mélangée si étroitement à toutes ses parties, elle puisse en sortir sans se dissoudre (v. 677-711) ?

Tous ces arguments sont vrais, au moins dans leur esprit général, et, si l'on ne considère que la vie consciente, il n'y a point d'espoir d'en rien sauver de la ruine du corps. Mais Epicure n'admet-il pas que l'objet de l'activité du sage est de se libérer de cette vie sensible et d'élever tellement sa volonté au-dessus du corps que toutes les vicissitudes de la vie ne puissent l'atteindre ? Ne connaît-il pas en nous un principe qu'aucune maladie n'affecte, qu'aucune souffrance n'émeut, et que la mort même « ne concerne pas » ? C'est une chose singulière, que Lucrèce considère comme du plus grand poids pour prouver la matérialité de l'âme cette frayeur de mourir qu'il juge ailleurs déraisonnable et dénuée de tout fondement : et il ne pense pas que le même état d'âme ne peut être à la fois justifié, dans la pensée que la mort nous menace, et condamné, dans la pensée que nous échappons à ses coups. En réalité, l'argument essentiel de Platon contre le matérialisme est précisément celui qu'Epicure invoque avec prédilection contre la crainte de la mort : celui qui passe sa vie à se dégager du corps ne saurait se sentir atteint par sa destruction. Lequel, de Platon ou d'Epicure, peut dire cela davantage, et n'est-ce pas là toute la philosophie épicurienne ? Cette opposition de nous-même à nous-même, que

Digitized by Google

nous révèle la vie morale ainsi comprise, quand Platon y voit le gage de notre immortalité, Epicure n'y cherche que le signe de notre fin présente ; mais la pensée est la même dans les deux auteurs. Cette immortalité de Platon, qui n'est point une immortalité consciente, mais la libération de la raison universelle, passagèrement emprisonnée dans les bornes d'une individualité éphémère, n'est-ce point, sous un autre nom, la libération de cette volonté, dont parle Epicure, qui s'est identifiée avec l'ordre des choses, et qui voit mourir son corps sans se sentir atteinte elle-même ? Comment nous représenterons-nous, soit cette survie platonicienne, soit cet anéantissement épicurien, sinon comme le triomphe d'un principe éternel qui atteint sa fin dans notre ruine ? Si vraiment, comme nous l'avons dit, c'est la destination des hommes, aux yeux d'Epicure, que de se libérer de l'inconstance sensible, par quel miracle leur fera-t-il atteindre leur fin, s'il ramène toute leur nature à leurs cinq sens ? Ou l'on se trompe sur leur fin, ou l'on se trompe sur leur nature ; car, si leur fin est de se libérer du corps, c'est que leur nature est de lui survivre ; si, au contraire, leur nature est toute corporelle, c'est que, en lui donnant pour but une telle libération, on lui a constitué un idéal arbitraire avec quelque abstraction de pensée.

Nous connaissons cette chimère de raison qui a fait dévier toute la recherche. Nous la retrouvons ici, sous les apparences sensualistes de la doctrine, telle qu'elle se présentera partout, et dans son caractère invariable : idéal de permanence, de perfection, de suffisance, d'intemporanéité. Pour libérer la volonté du désordre, on la libère même de la mobilité par où se manifeste toute vie. Il semble qu'elle ne puisse jamais être réglée, si elle n'échappe aux propres conditions de son exercice. De là, toutes les affirmations qui équivalent à la reconnaissance finale d'une immortalité métaphysique. Et, que ce nihilisme de Lucrèce, même dans les termes, ressemble au mysticisme de Platon ! Comme ils sentent fraternellement devant la mort ! Il n'y a pas deux manières de louer la mort d'un point de vue philosophique. Qui la loue, loue en elle la vie, ou du moins une forme idéale d'existence : comme qui condamne la vie loue en elle la mort sensible, ainsi qu'une vie supérieure. Car on ne s'élève pas vraiment au-dessus de soi, comme un individu ne sort pas de son corps et de sa forme humaine. Si nous pouvons mépriser la mort, c'est que nous pensons pouvoir la vaincre, et c'est qu'en définitive nous nous reposons avec confiance sur cette part de nous-même où nous croyons « nous sentir et nous expérimenter éternels ».

Digitized by Google

Que manque-t-il donc à Epicure pour ressembler ici tout à fait à Platon ? Il ne donne point de preuves *théoriques* de l'immortalité de l'âme ? Mais cela même n'est qu'à demi vrai. Platon ne connaît qu'une preuve de l'immortalité : c'est la nécessité que l'idée soit réelle. Or, par son atomisme, comme nous l'avons montré, Epicure réalisait l'idée autant que possible : car l'atome n'est matériel que de nom, et la théorie des atomes n'est qu'une forme particulière de la métaphysique des idées. Il faut donc moins nous étonner encore, si la morale d'Epicure nous ramène aux conclusions platoniciennes. L'idée métaphysique est tout au fond du système. Il est inévitable qu'elle reparaisse, toutes les fois que l'on cherche la signification dernière d'une des théories qui le constitue. L'ataraxie, comme nous l'avons dit, n'est que le pendant de l'atome en pratique.

Digitized by Google

CHAPITRE III

Jugement sur Epicure

Nous n'avons pas, évidemment, voulu donner à penser qu'il n'y a dans Epicure aucune maxime applicable à l'activité normale, que toute sa doctrine revient à l'absolu renoncement. Nous n'avons pas voulu dire cela d'Epicure, pas plus, du reste, que de Platon. Si notre but était moins exclusivement critique, si nous pouvions nous arrêter, comme des historiens, dans les sentiers de la doctrine, nous connaîtrions l'homme à côté du philosophe, et nous tirerions peut-être profit pour notre instruction pratique de son expérience de la vie. Mais nous ne cherchons dans toutes ces doctrines qu'une conséquence qui n'est pas, comme nous l'avons dit, dans leur esprit. Ce qui nous importe, c'est seulement de trouver une base pour les maximes pratiques, et nous n'attachons aucun prix à d'excellentes maximes que contredisent leurs propres principes. Cependant, s'il ne nous faut que ces maximes mêmes, Epicure ou Platon nous en donneront avec abondance. Nous renvoyons là-dessus aux livres de leurs historiens autorisés ; à leurs propres livres ou à ceux de leurs disciples. Tout le monde, du reste, connaît Lucrèce ou Virgile. On sait qu'Epicure n'a pas seulement tracé le plan agréable d'une vie solitaire. Il a recommandé la société à son sage et écrit les lignes les plus délicates sur l'amitié (1). Ses disciples ont donné, plus que ceux d'aucun autre maître, le spectacle constant d'une solidarité inaltérable (2). Pourtant, l'amitié et le dévouement sont des causes de souf-

(1) Voir les textes cités par Guyau, III, I, p. 128 et suiv. — *De Fin. : Nullo modo sine amicitia firmam et perpetuam jucunditatem vitæ tenere possumus, neque vero ipsam amicitiam tueri, nisi aeque amicos et nosmetipsos diligamus* (I, 20).

(2) D. L., X, 9. — Cic., *De Fin.*, I, 20 ; II, 31 ; V, 1.

Digitized by Google

france. Ils augmentent nos soucis dans la mesure même où ils étendent notre vie. Epicure relâche ici quelque chose de son principe. Ses disciples allèrent, nous dit Cicéron, plus loin encore, et, tandis qu'il cherchait, du moins, à justifier l'amitié dans quelque intérêt personnel, ils la définirent par l'entier désintéressement (1). Exemple intéressant des concessions par lesquelles une morale de renoncement cherche à reprendre à son bénéfice les attachements qu'elle voulait détruire. Platon aussi vante l'amitié, et nous en trouvons une touchante image dans la société de jeunes gens qu'il a groupés dans ses livres. C'est ainsi que, à travers le logicien, reparaît, à bien des traits, l' « honnête homme », qui n'ignore pas ce qui fait le prix de la vie. A celui-là nous pouvons confier avec moins de crainte la direction de notre conduite.

Pour terminer, nous voudrions dégager la signification de la doctrine d'Epicure, en confrontant les résultats de nos deux premières études.

Platon nous avait conduits jusqu'au seuil du nihilisme moral, où Socrate déjà nous acheminait sans bien le savoir. Il était visible que toute la doctrine platonicienne tendait à condamner l'action, le devenir, comme incompatibles avec l'idéal de toute existence, l'Idée immuable. Mais cette conséquence était dissimulée chez Platon par les plus habiles équivoques : la première est l'*équivoque utilitaire*, qui remplit tout le *Philèbe*, et qui est empruntée à Socrate : il existe une utilité sensible, qui, si elle ne se confond pas avec le bien raisonnable, en est au moins comme un symbole approximatif. C'est la dissimulation la plus extrême que le principe idéaliste puisse consentir sans se nier. Le *Phédon* la rejette, et il a recours à deux artifices moins ruineux pour l'idéalisme : la *théorie de l'épreuve* et la *morale de l'intention*. La théorie de l'épreuve peut se résumer en quelques mots : l'Idée condamne la vie en principe, par l'opposition irréductible qui existe entre le Nécessaire et le Contingent : mais le Contingent n'en a pas moins son principe dans le Nécessaire ; et, par suite, nous ne pouvons rejeter la vie sans nous révolter contre la nécessité de l'Idée. La vie est un mal qu'il faut subir : c'est une

(1) Cic., *De Fin.*, I, 20 : *Sunt autem quidam Epicurei timidiores paulo contra vestra convicia sed tamen satis acuti, qui verentur ne, si amicitiam propter nostram voluptatem expetendam putemus, tota amicitia quasi claudicare videatur.*

Digitized by Google

épreuve. Du reste, par l'intention, sinon en fait, nous pouvons échapper au mal de vivre et d'agir.

Ce sont là les *équivoques* proprement *morales* de la doctrine. Mais nous avons dit qu'elles seraient insuffisantes à la protéger sans l'*équivoque métaphysique*. Cette équivoque est visible dans le *Philèbe*, elle s'accuse davantage dans le *Phédon*. Elle se résume dans une théorie de la causalité qui fait de l'Idée le principe de l'existence universelle. C'est l'équivoque décisive et triomphante, car, si l'Idée explique tout dans l'univers, elle peut seule expliquer aussi l'action humaine, qui devra, par suite, s'*idéaliser* autant que possible, quelques conséquences qui puissent en résulter.

Epicure contribue de deux manières à dissiper ces équivoques : à la fois par l'erreur même qu'il prolonge et par la vérité qu'il apporte.

1° Nous avons montré que sa doctrine morale n'est qu'une autre forme de l'idéalisme moral de Platon ; et elle renferme, en somme, les mêmes équivoques : l'équivoque de l'épreuve, sous une forme déguisée, puisqu'elle nous enjoint de considérer comme un bien tout mal nécessaire ; l'équivoque de l'intention, puisque le bonheur est dans la volonté détachée, non dans l'acte même. L'originalité d'Epicure dans l'erreur, c'est d'expliciter la troisième équivoque morale, l'équivoque utilitaire de l'idéalisme. Et c'est par là que, jusque dans l'erreur qu'il leur emprunte, Epicure est plus intéressant que ses prédécesseurs. Empiriste d'esprit et de tendance, il ne peut conserver l'idéalisme sans aller d'emblée jusqu'à l'extrême limite des concessions de ce système à la nature. Platon n'accepte l'utilité et la sensibilité qu'à contre-cœur et avec mille réserves : Epicure les prend pour enseignes. Il fait bien, lui aussi, de l'Idée, c'est à dire de la loi, de la détermination, une chose à la fois réelle dans les phénomènes, réalisable par l'action. Mais, comme c'est la nature sensible même qu'il veut soumettre à cet idéal, dissimulé sous le nom de plaisir, c'est aussi la nature sensible qui s'expose avec la doctrine. Le Platonisme la laissait prudemment de côté, l'effaçant, la déguisant, lui concédant à peine d'exister : ainsi réduite, elle disparaissait dans l'Idée, sans même qu'un soupçon s'éveillât. Nous avons vu grandir singulièrement chez Epicure les difficultés de cette prestidigitation. L'idéalisme révèle donc ici son caractère anti-naturel avec une force qu'il ne pouvait présenter dans le Platonisme. Et c'est le premier avantage de

Digitized by Google

la doctrine pour notre critique : car, ainsi incliné par l'utilitarisme vers un nihilisme flagrant et manifeste, il est impossible que l'idéalisme ne finisse par révéler bientôt plus explicitement sa contradiction : et c'est ce qui arrivera dans la morale du Portique.

Toutefois, sur ce point, Epicure ne nous apporte encore qu'un enseignement incomplet : il prépare une révolution morale sans la faire. Nous lui devons bien davantage pour sa théorétique.

2° La morale peut être contradictoire ; elle ne semblera jamais fausse, si la contradiction paraît être fondée dans la raison. Le Stoïcisme nous en fournira la preuve. Toute la base de la morale idéaliste est dans la théorie idéaliste de la causalité, et il n'y a que la défaite de cette théorie qui puisse assurer la défaite de cette morale. La grandeur de l'Epicurisme, c'est d'avoir aperçu que le principe de toute théorie effective de l'action est dans une théorie de la causalité contraire à la doctrine des Idées, et d'avoir posé les bases de cette théorie de la causalité révolutionnaire.

Nous avons là une doctrine décisive, dont l'action secrète renversera tout sur son passage. Cependant, il faut remarquer aussitôt que l'influence directe en est presque nulle. Epicure, comme moraliste, a de nombreux partisans dans l'histoire ; comme théoricien de la causalité, en dehors de Lucrèce, il n'a pour ainsi dire point de disciple. Comment expliquer ce phénomène ?

C'est que la critique d'Epicure est inachevée. Il fait une théorie de la connaissance en vue de l'action ; mais il ne se soucie même pas qu'elle paraisse une véritable théorie de la connaissance. Nul physicien qui, même de son temps, ne la juge ridicule : l'auteur n'en a cure. Singulière inconscience. On admet que l'erreur de la morale tient à l'erreur de la théorie de la science, et on néglige de faire une théorie de la science qui tienne debout. La théorétique d'Epicure apportait le *principe* philosophique d'une nouvelle *méthode* de la science, qui sera définie par Descartes ; mais elle ne définissait point cette méthode et ne montrait point son rapport à ce principe. Or, il se trouve que le principe paraît au premier abord si contraire à la science qu'il sera rejeté par Descartes même, quand il définira cette méthode ; et c'est un principe que, jusqu'à notre époque, on n'a guère suivi qu'en le combattant. Epicure triomphe de ce que la science de la nature, à son époque, n'a pas de lois fixes. Et voilà, semble-t-il, la base principale de son indéterminisme.

Digitized by Google

S'il en est ainsi, le temps va lui enlever tout son avantage. S'il avait connu la science moderne, eût-il été libertiste ? Tous les empiristes modernes sont déterministes comme les Stoïciens et les Sceptiques, et il semble que l'état de la science leur en donne bien plus de raisons. Aussi, la théorie d'Epicure ne nous a-t-elle pas permis d'étudier toute la question et de porter la discussion sur son véritable terrain. Nous aurons à la reprendre avec un empirisme beaucoup plus fort, qui connaît dans l'expérience une détermination qu'on n'a pas besoin de rapporter à l'Idée. Cependant, l'ignorance même des difficultés a permis à Epicure d'aller plus loin que personne n'a été après lui. Nous avons dit qu'il fallait distinguer dans l'histoire deux critiques : celle que la vérité fait pour son propre compte, et celle que les hommes font pour elle. Epicure nous révèle l'idée qui constitue la première de ces critiques. Nous ne la retrouverons plus sous une forme aussi explicite dans les systèmes : mais son action pratique nous expliquera toutes les variations des systèmes. Et c'est donc le second avantage que l'étude d'Epicure nous apporte.

Nous allons apercevoir d'abord cette force secrète de l'empirisme radical dans la doctrine pratique des Stoïciens. Nous avons dit qu'ils révolutionnent la morale : c'est qu'ils y apportent les premiers l'idée d'activité et de mouvement. Ils sacrifient cette idée en théorie, mais ils lui donnent une place prépondérante en pratique, par une opposition complète avec Epicure, qui la sacrifie en pratique et qui la met au premier rang en théorie. Et c'est par là qu'en accentuant jusqu'à l'antinomie l'antithèse idéaliste de la règle et de l'action, ils conduisent le système de Platon et d'Epicure à cette clarté de l'erreur qui est au moins la première condition requise pour qu'elle s'élimine.

Digitized by Google

LIVRE III

La révélation de l'antinomie morale
Les Stoïciens

CHAPITRE I

Les Stoïciens comme empiristes

SECTION I

Insignifiance de leur empirisme théorique

Le chapitre précédent nous a permis de prendre une vue d'ensemble de l'empirisme chez les anciens, et on a pu connaître, en effet, que ce n'est pas proprement dans son empirisme théorique qu'il convient de chercher l'originalité du stoïcisme. La philosophie de Zénon et de Chrysippe se donne comme un pur matérialisme. « Tout ce qui existe est corps » ; elle ne tient pas moins fermement à ce principe qu'Epicure lui-même. Mais nous savons déjà qu'elle en voit encore beaucoup moins les conséquences. D'une part, elle n'aperçoit pas que l'instabilité est le caractère de tout ce qui est corporel, et elle s'évertue vainement à retrouver dans les choses sensibles un caractère constant, quelque chose de plus sûr que l'apparence, une vérité enfin. D'autre part, elle ne consent point à la contingence même la plus limitée. Elle

Digitized by Google

veut que tout soit déterminé et prévisible dans le dernier détail. Et tout cela, pour la même raison que les Socratiques, la grande raison métaphysique éternelle, la raison de la raison, cette raison que cela seul est réel, qui est compris, saisissable, limité, qui est absolument quelque chose. Le postulat d'un absolu, d'une permanence, d'un monde soustrait au devenir, fait donc immédiatement dévier cet empirisme.

Il nous importe bien peu, dès lors, que la même doctrine, revenant, comme l'épicurisme, aux pré-socratiques, professe une manière d'héraclitéisme, et constitue toutes choses d'une sorte de feu vivant et mouvant, dont les contractions et les dilatations forment les éléments et créent la variété des phénomènes. Sous ces apparences empiriques même, nous retrouverons, du reste, facilement la tradition de l'idéalisme platonicien. Le principe de cet idéalisme, c'était que le monde sensible est mouvement, mais que ce mouvement, qui n'est qu'une apparence, est secrètement retenu et déterminé par des Idées. Ces Idées, en même temps que l'essence de tout ce qui existe, sont aussi le Bien de toutes ces existences mobiles, qui se meuvent justement en vue de réaliser leur fin dans leur Idée. Cette théorie était devenue plus claire encore chez Aristote, qui ne connaissait guère qu'une Idée et qu'un principe d'action, le Bien, et qui imaginait le monde tout entier suspendu à cette Idée, que la matière inorganique poursuit sous la forme de la vie, la matière vivante sous la forme de la pensée, et que la pensée seule recherche comme Idée pure et indépendante de toute matière. L'Idée, dans cette doctrine, devient Dieu, comme il était dans sa destinée naturelle. Les Stoïciens, dans les différentes formes de contraction de la matière, ne perçoivent rien autre chose que ces différents types d'organisation, qui, même aux yeux d'Aristote, sont aussi nécessairement matériels. Ces philosophes semblent originaux en ce qu'ils n'admettent pas la transcendance du principe de tout ce mouvement. Nous verrons bien qu'ils n'ont pas plus de raison que les Epicuriens de rejeter Dieu en morale. Mais nous avons pu déjà soupçonner qu'ils n'avaient même aucune raison de le rejeter en théorétique. Dans le système des Socratiques, Dieu n'est rien autre chose que l'ordre et la raison du monde, l'aspiration de ses éléments, le principe de leur mouvement. Il y a l'analogue de tout cela dans le stoïcisme, un ordre et une puissance divine, une Providence par qui le dernier détail est réglé, une chose immobile dans la mobilité universelle : le destin inflexible. Ils disent que ce Dieu est matériel et immanent au

Digitized by Google

monde, parce que sa fonction est d'animer et de gouverner le monde. Mais enfin, ce qui dure n'est point identique à ce qui passe, et, si l'on y regarde de près, on verra qu'immanence et transcendance n'expriment pas ici des idées fort différentes. Aristote ne cherche pas à se représenter Dieu en dehors de son rapport avec le monde : et, comme ce Dieu est toujours *notre* Dieu, l'âme de notre monde et de notre vie, c'est toujours, en définitive, un Dieu immanent, de quelque hauteur qu'il nous dépasse.

Ainsi, le stoïcisme, même en physique, revenait nécessairement à la métaphysique, et à cette métaphysique où toutes les philosophies se confondent. Il croyait en une vérité, en un absolu, en un destin, en un Dieu, quoiqu'il ne voulût croire qu'à la matière. Tout cela, parce qu'il ignore ce que c'est que l'expérience, et que, cédant à la tendance universelle, il ne cherche dans le principe des choses que le rêve de la raison, un appui pour la faiblesse humaine. Et ce rationalisme secret est encore plus éclatant, comme on verra, dans sa morale.

Ce n'est donc pas dans le fond des idées que nous trouverons l'originalité du Portique. Mais on apercevra qu'une telle originalité n'était pas nécessaire pour renouveler de fond en comble la morale. Les Stoïciens sont les véritables créateurs de notre éthique. Nous leur devons presque toute la part philosophique de la morale qu'on appelle chrétienne, c'est-à-dire, en réalité, de la morale occidentale moderne, par l'élaboration puissante à laquelle ils ont soumis toutes les idées de leurs prédécesseurs, dont ils ont fait comme un autre système. C'est que, avec tous les caractères hérités de leur doctrine, ils gardent, sur Epicure et sur Platon, l'avantage d'une contradiction franche, où toute l'essence de l'idéalisme éclate magnifiquement.

On s'étonnera que nous leur en fassions un mérite : c'est l'esprit de notre critique de chercher partout le secret de la vérité dans la contradiction. Epicure connaît très bien la nature sensible : mais il semble que l'essentiel pour lui, ce soit de définir un idéal rationnel ; et, cela fait, il devient si indifférent à la nature, qu'il ne s'aperçoit même pas que son idéal est en contradiction formelle avec les conditions de la vie et de l'action. Il a bien vu que la vie est effort et mouvement ; mais il n'a pas cru que, du point de vue moral, cela méritât d'être retenu. C'est, au contraire, en retenant cette idée, et en l'approfondissant avec la sagacité du génie, que les Stoïciens ont apporté dans la doctrine morale des modifications de grande portée. Tout ce qui existe est activité, et

Digitized by Google

l'activité n'a point de fin en dehors d'elle-même : voilà leur principe. Sans doute, ils abandonnent assez vite cet empirisme en théorie : mais ils en aperçoivent la signification pour l'action, et ils en tirent une lumière qui leur éclaire une part des choses jusqu'alors complètement inaperçue.

SECTION II

Valeur et nouveauté de leur empirisme pratique

I

Si l'activité est le principe premier, fondamental, pensent-ils, c'est que le désir est antérieur au plaisir. Et, en effet, l'activité se dirige souvent par des chemins pénibles vers un terme dont elle n'a pas une claire conscience. L'enfant tombe, et se relève, et recommence à marcher, malgré la douleur, poussé par le désir et l'exercice que demande la nature (1). Il s'approche avec empressement ou s'écarte d'une chose, sans savoir si cela lui causera plaisir ou douleur (2). Et, même quand le plaisir accompagne l'activité, c'est le désir qui fait le plaisir, et non le plaisir qui fait le désir. *Non quia delectat placet, sed quia placet delectat.*

Cette théorie est très moderne dans son esprit. « Les muscles, dit Bain, quand on leur donne l'aliment qui leur est propre, les centres nerveux, lorsqu'ils sont chargés de la puissance qui leur est particulière, sont dans une condition qui les dispose à déployer leur activité. Et, bien que cette activité soit excitée et augmentée le plus généralement par le stimulus de nos émotions diverses » (c'est-à-dire, le plaisir ou la peine), « il n'y a cependant pas de raison de supposer que le calme mort règnerait, que l'énergie emmagasinée ne se dépenserait pas, si aucun agent étranger n'intervenait » (3). L'activité de l'être vivant est d'abord diffuse. Elle atteint par hasard un mouvement utile, qui pro-

---

(1) Sen., *Epist.*, 121, 8.
(2) Cic., *De Fin.*, III, 5.
(3) *Les Emotions et la Volonté*, 2e part., trad. LEMONNIER, p. 294-295

Digitized by Google

duit un plaisir ou diminue une souffrance, et elle acquiert une tendance à reproduire le même mouvement. Le plaisir n'est, en somme, que le sentiment d'une activité plus facile. C'est le surcroît d'énergie nerveuse qui se porte aussitôt vers le mouvement fortuit qui a réussi, comme l'eau d'un fleuve s'écoule par les chemins de la moindre résistance (1).

N'est-ce pas là ce qu'indiquent les Stoïciens dans cette formule si précise : que le plaisir n'est, au fond, qu'un « relâchement de l'activité », un effort moindre (2) ? Et, lorsqu'ils l'appellent un « accessoire » (3), n'entrevoient-ils pas précisément cette idée, qui sera dominante dans la psychologie moderne, que l'émotion est bien plutôt un « épiphénomène » de l'activité qu'une condition nécessaire de son exercice ? Si les livres des fondateurs du Portique nous étaient restés, nous y trouverions, sans doute, bien d'autres témoignages de leurs observations en cette matière : car, en dehors des exemples que peut fournir l'étude des conditions physiologiques de l'action, et qui supposent une science plus avancée, la vie de tous les jours, soit humaine, soit au-dessous de l'homme, peut offrir déjà une bien abondante confirmation à la thèse qui leur était chère. Dans le spectacle du mécanisme si compliqué de tant d'instincts qui souvent manquent leur fin par un excès de fidélité aux moyens qui leur servent héréditairement à l'atteindre, ne constatons-nous pas que la nature, en son activité spontanée, ne poursuit pas le plaisir, mais obéit seulement à de certaines prescriptions qui sont en elle et met plus haut la discipline avec la souffrance que la jouissance accompagnée d'un désordre ? Et, dans l'homme lui-même, une si grande aspiration vers tant de choses inaccessibles ou même inexistantes, et cette infinité du vouloir dans une si misérable capacité de jouissance ne nous prouvent-elles pas l'indépendance de l'activité à l'égard du plaisir ? Nul doute que tout cela n'ait frappé des philosophes à qui l'antécédence du désir sur le plaisir parut toujours une vérité si essentielle.

Est-il utile de le dire ? Cette théorie, par elle-même, n'entraînait pas la condamnation du plaisir ; car, même si le plaisir n'est que l'effet de l'activité, il n'en est pas pour cela plus mauvais en soi ; et tout ce qu'on doit en conclure, c'est qu'il ne peut pas

---

(1) Ibid., p. 300-312.

(2) Τέρψις δὲ οἷον τρέψις, προτροπὴ τῆς ψυχῆς ἐπὶ τὸ ἀνείμενον. Διάχυσις δὲ, ἀνάλυσις τῆς ἀρετῆς. Diog. L., VII, 114.

(3) Ἐπιγέννημα (D. L., VII, 86), *accessio*.

Digitized by Google

être, en même temps, la fin de cette activité. Mais une action agréable peut être une action dont les fins doivent être préférées dans un grand nombre de cas ; et il est aussi arbitraire de condamner l'effet naturel de l'activité qu'il était absurde de lui donner son propre effet pour fin. Malheureusement, les Stoïciens n'évitèrent point cet écueil, parce que, comme on le verra, leur rationalisme foncier dut leur déguiser la véritable signification du fait qu'ils mettaient au jour. Ils s'imaginèrent avoir découvert dans le caractère désintéressé de l'activité une preuve que la nature aspire elle-même à se dépasser en se renonçant, et, sous prétexte de lui interdire tout plaisir, ils finirent par lui interdire toute action. Leur erreur, du reste, a fait école. Chez les modernes, Kant remarquera que les actes moraux sont plus particulièrement inconditionnels, en ce sens qu'ils paraissent plus particulièrement indépendants de toute condition intéressée ; mais, négligeant de chercher si ce n'est pas là, au fond, comme disent les Stoïciens, un caractère de tous les actes, que les conditions de l'action morale rendraient seulement plus manifeste, il y croira saisir encore plus sûrement le signe d'une nature qui cherche à se dépasser elle-même, et il fondera là-dessus toute une métaphysique. Dans les deux systèmes, une véritable prévention rationaliste conduit à donner à un fait vrai une signification tout arbitraire. Mais le fait a certainement une signification profonde ; sa constatation est essentielle à l'établissement d'une théorie naturelle de la moralité ; et nous verrons bientôt ici même comment il y concourt efficacement jusque dans l'interprétation fausse que l'on en donne.

II

La théorie de la volonté chez les Stoïciens est encore plus pénétrante qu'on ne vient de voir, lorsqu'elle les conduit à soupçonner le caractère tout formel de la raison pratique.

Le bien, pour tous les êtres, disent-ils, c'est d'agir suivant leur nature, c'est de conserver leur constitution (1). Il n'est pas autre chose pour l'homme ; et ils eussent dit volontiers, avec Spinoza, que l'on a plus de vertu à mesure que l'on est plus capable de vouloir et de poursuivre son intérêt propre. L'homme de bien le

(1) D. L., VII, 85 : Πρῶτον οἰκείαν λέγων εἶναι τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν. Sénèque, Ep. 121, définit ainsi la σύστασις (*constitutio*) : *constitutio est principale animi quodam modo se habens erga corpus* (c'est le principe animé dans tel ou tel rapport avec le corps).

Digitized by Google

plus accompli agit encore sous l'impulsion d'instincts, et précisément de ceux qui dirigent souvent la conduite des plus humbles ; et il n'est aucune fin de la nature qu'il s'interdise de poursuivre, pas même la puissance ou la fortune (1). De même, tout ce que la nature rejette, il le rejette ; et la pauvreté, le déshonneur, la maladie sont des privations qu'il n'estime point utiles à sa perfection (2).

Il faut remarquer combien ce point de vue est différent de celui de Platon ou même de celui d'Epicure. Platon ne conserve qu'une part incroyablement restreinte de l'activité naturelle : l'activité de l'intelligence, jointe à cette mesure d'activité physique qui est strictement indispensable à la conservation de la vie. Epicure condamne aussi, peu s'en faut, toute activité qui a sa source dans un désir, et il considère comme accessoires ou artificiels à peu près tous les besoins qui ne peuvent être facilement satisfaits en tous temps. Les Stoïciens ne retranchent rien de la vie, et c'est la nature même qu'ils nous donnent pour règle. La nature ne nous trompe jamais, et il est toujours *convenable* de la suivre. Ses directions peuvent se ramener à deux principales : l'amour de soi et l'amour des autres. L'amour de nous-mêmes nous fait veiller, comme il a été dit, aux soins de notre santé, de notre vie, de notre fortune, de notre honneur ; et ce sont là les plus légitimes des préoccupations. Mais l'amour des autres ne nous est pas moins naturel, et l'homme ne s'achève que dans la vie sociale. « Le trait prédominant de la nature des hommes, c'est la tendance sociale » (3). La nature même nous impose, suivant le texte connu de Cicéron, de préférer l'utilité commune à la nôtre propre. *Illud natura consequi ut communem utilitatem nostrae anteponamus.* On voit qu'aux yeux des Stoïciens la nature nous incline déjà à une sorte de vertu assez étendue, et qu'un homme qui s'abandonnerait aux prescriptions de l'instinct, comme ils le comprennent, ne mènerait pas une vie méprisable.

Dira-t-on que cela se trouve déjà, sous une certaine forme,

---

(1) Ces fins constituent ce que les Stoïciens ont si souvent distingué sous les noms de : τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν, *prima naturæ*, *principia* ou *initia naturæ* : ce qui convient à la nature de chaque individu : τὰ καθήκοντα.

(2) Ἀποπροηγμένα, *rejecta*, *retrojecta*, *naturæ contraria*, ἀπάξια, ἐπιπλεκτικά.

(3) MARC ANTON., VII, 55 : Τὸ προηγούμενον ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ τὸ κοινωνικὸν ἐστί. D. L., VII, 123 : Κοινωνικὸς φύσει καὶ πρακτικός.

Digitized by Google

dans Socrate et dans Platon, qui reconnaissaient quelques vertus de nature, dont Aristote avait beaucoup augmenté le nombre ? Mais l'empirisme des Stoïciens donne à ces idées un sens tout nouveau. C'est faire un médiocre honneur à la nature que de lui accorder la capacité de certaines vertus spontanées, si la moralité est définie par des vertus supérieures auxquelles la nature n'a plus de part. C'est ce qui arrive chez Aristote lui-même, qui distingue si complètement la vertu *dianoétique* de toutes les vertus *pratiques*. Si la vie du pur esprit est l'idéal de l'activité, l'idéal est de supprimer le plus possible en soi la vie sensible, et de réduire, par suite, toujours davantage le champ d'application des vertus pratiques. Les Stoïciens accordent à la nature le maximum de ce qu'on pourra jamais lui donner, en affirmant qu'elle n'est pas seulement le point de départ et l'ébauche informe de la vie morale, mais encore la matière nécessaire de cette vie, qui peut être tout entière conservée dans les formes les plus hautes de la sagesse.

Si on accordait cela avec les principes du rationalisme moral, nul ne pourrait plus reprocher à cette doctrine ce qui devait lui être populairement si nuisible sous ses premières formes : ses aspirations vers l'anéantissement, chez Platon, son cynisme de détachement, chez Diogène, ses encouragements à la paresse et à l'indifférence politique, chez Epicure. Les Stoïciens montraient que, déjà dans l'ordre théorique, le progrès de la connaissance se réduit au progrès de la coordination des perceptions. La nature, au plus bas degré, subit des impressions qui restent en elle toutes disjointes. Elle fait preuve d'intelligence, lorsqu'elle adhère à ces perceptions, lorsqu'elle les reconnaît : ce qui suppose qu'elle les rapproche et les compare. A un plus haut degré, elle tire de ses souvenirs le moyen de juger ses perceptions, en exclut quelques-unes de sa créance, conserve et affirme les autres : procédé d'association et de dissociation plus raffiné et plus complexe. La science, enfin, est la plus haute raison, et c'est aussi la plus forte et la plus vaste colligation des faits. La perception, l'opinion, le jugement en sont comme autant d'approximations successives (1). Dans l'ordre de l'action, on passe, de même, par degrés, de l'activité spontanée à l'activité réfléchie, laquelle suppose un choix entre des tendances, et, par suite, la conscience dis-

(1) Φαντασία, συγκατάθεσις, κατάληψις, ἐπιστήμη. Nous n'avons pas jugé utile de citer ici des textes que l'on trouvera dans tous les ouvrages spéciaux.

Digitized by Google

tincte de leurs rapports et de leur ordre. La raison, ici encore, consiste dans cette conscience d'un ordre à conserver ou à établir, et c'est évidemment cela qui, avec la science, distingue le plus l'homme de la bête (1). Or, de même que l'on passe insensiblement de la sensation à la connaissance réfléchie, porté, en quelque sorte, par le mouvement de la nature, de même, dans le domaine de l'action, c'est l'instinct lui-même qui s'ordonne peu à peu ; et, si nous aimons le bien qui consiste dans cet ordre, c'est, en quelque sorte, sur le conseil et la « recommandation » de notre propre nature (2). Qu'est-ce autre chose, en effet, que le bien, sinon la meilleure adaptation des tendances les unes aux autres, et, par conséquent, la forme d'existence la plus favorable à ces tendances elles-mêmes ? Le « cours réglé de la vie », voilà le bonheur (3) ; et c'est la raison qui fait la règle.

Tel est le sens de ces formules stoïciennes si connues où le bien, la vertu sont toujours définis comme une forme, jamais comme un état. Zénon disait que le bien, c'est la logique de la conduite, τὸ ὁμολογουμενῶς ζῆν ; ce que Stobée traduit très bien : « vivre suivant une même et constante maxime » (4). Cléanthe, son successeur, développa lumineusement la formule en y ajoutant ces mots : τῇ φύσει, « vivre en harmonie avec sa nature » (5). La nature est ainsi donnée comme une part essentielle de la vertu, ou plutôt, la vertu, comme la forme la plus haute et la plus harmonieuse de la nature. Et Chrysippe précisait encore la formule dans ce commentaire, que, par « nature », il ne fallait pas entendre seulement la nature commune, mais aussi la nature individuelle (6). La nature commune, c'est d'être raisonnable ; et la conformité à cette nature, c'est d'agir par raison. Mais le champ d'application de la raison n'est pas le même chez les divers hommes, et, si tous ont pour devoir de discipliner leurs penchants, ces penchants varient avec chacun d'eux. Il y a donc bien des manières d'être raisonnable.

Cette idée si essentielle du stoïcisme, par où son « bien » se distingue si profondément du « souverain bien » platonicien,

---

(1) Cic., *De Off.*, I, 4.

(2) Cic., *De Fin.*, III, 7 : *Primo nos sapientiæ commendari ab intitis naturæ.*

(3) Stob., Ecl., II, 138 : Εὐδαιμονία δ'ἐστὶν εὔροια βίου.

(4) Ecl., II, 134 : τὸ ὁμολογουμενῶς ζῆν · τοῦτο δ'ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν.

(5) Ibid.

(6) D. L., VII, 89.

Digitized by Google

loin de disparaître ou de s'affaiblir chez les successeurs de Chrysippe, acquit sans cesse dans la doctrine à la fois plus de clarté et plus d'importance. Nous verrons Carnéade disputer sur une formule de la vertu proposée par Diogène de Séleucie et Antipater de Tarse, et qui est une transposition singulièrement précise de celle de Chrysippe. La voici : « un choix raisonnable entre des fins naturelles » (1). Et Diogène Laerce nous cite une autre définition d'un contemporain d'Antipater, Archidème, dont Cicéron apprécie fort la dialectique (2), où le caractère concret de la vertu est peut-être exprimé encore sous une forme plus significative : « vivre en remplissant toutes les fins de la nature » (3).

Toute l'école a donc conservé fidèlement ce principe de sa fondation, que la vertu peut consister à préférer tel besoin à tel autre, et, par suite, à en sacrifier éventuellement de fort naturels ou nécessaires, mais qu'elle n'impose d'une manière générale aucun sacrifice particulier, et que la raison la plus haute n'exclut pas, en principe, la moindre des inclinations sincères de la nature. Combien cette idée tenait à cœur aux Stoïciens, nous pourrons, du reste, en juger par tous les combats qu'ils n'hésitèrent pas à livrer pour la défendre ; car elle fut fort attaquée par leurs adversaires : il est vrai, non dans son principe, mais dans ses rapports avec les autres parts de la doctrine. Et ceci nous indique tout de suite qu'elle ne représente peut-être pas pour le Portique la conquête définitive dont on voudrait pouvoir lui faire honneur.

Nous atteignons ici, en effet, la limite extrême où un rationalisme moral peut aller dans son désir de ménager la nature, et d'où nous le verrons toujours revenir à l'ascétisme qui est dans son principe. Il faut relever, sans doute, le grand enrichissement que l'idée de volonté apportait dans la spéculation morale, par cette double conception de l'autonomie de l'activité et du caractère formel de la raison pratique : ce double avantage ne sera jamais perdu, comme il y avait dans les principes de l'utilitarisme l'intuition d'une vérité que l'humanité ne consentira jamais à abandonner. Mais, si une morale doit conserver la nature et l'action, elle doit, avant tout, leur donner une règle. Elle doit

---

(1) Plut., *De communibus notitiis*, 27, 8 : Εὐλόγιστον ἐκλογὴν τῶν κατὰ φύσιν.

(2) *Acad.*, II, 47, 143 : *princeps dialecticorum.*

(3) VII. 88 : τὸ πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντας ζῆν.

Digitized by Google

être naturelle pour avoir un objet : elle doit être rationnelle pour être une morale. C'est en cherchant la raison que toutes les doctrines tombent dans le piège de l'idéalisme. C'est ce que font les Stoïciens, après les Epicuriens, et c'est le point de leur doctrine qu'il nous faut mettre en relief, pour dégager cette contradiction qui est le trait marquant de leur originalité et de leur influence.

Digitized by Google

CHAPITRE II

Les Stoïciens comme idéalistes

I

Comment le stoïcisme devait être finalement amené à abandonner toutes les concessions qu'il avait faites à la nature, il est facile de le comprendre par l'analyse de leur idée d'ordre. Le bien se définit ici : l'ordre dans les tendances naturelles, et suppose, par conséquent, l'existence de ces tendances. Mais de quel ordre s'agit-il ? D'après quels principes devons-nous juger que telle tendance doit être préférée à telle autre ? Pourquoi doit-on se résigner à un dommage plutôt que de sacrifier un ami ? Les Stoïciens devraient, semble-t-il, s'en rapporter là-dessus à la nature. Si la vie raisonnable n'est que la coordination des tendances en voie de s'accomplir, la volonté qu'elle s'accomplisse et l'amour de son accomplissement, la raison est subordonnée à la nature ; elle n'a point l'initiative des actes par lesquels l'ordre se crée : elle n'est que la conscience, et peut-être l'auxiliaire, de ce mouvement spontané par lequel les tendances de la nature se hiérarchisent et se subordonnent les unes aux autres.

Dans la doctrine stoïcienne, la raison, l'ordre, qu'on nous présente d'abord comme la simple forme réalisée par les tendances naturelles en quête de leur fin, en viennent rapidement à se donner comme la fin même de ces tendances ; de telle sorte que, en dernière analyse, l'ordre est à la fois la conséquence et le principe de l'activité naturelle. Il y avait là une incohérence si grave qu'elle a frappé presque tous les adversaires du Portique ; mais les Stoïciens eux-mêmes, pour des raisons qui nous apparaîtront bientôt, ont toujours refusé de la reconnaître. Quand on leur demandait quelle est la fin de la nature, ils disaient que c'est l'ordre ; mais quand on leur demandait ce que c'est que l'or-

Digitized by Google

dre, ils disaient que c'est d'obéir à la nature. Par la première définition, ils satisfaisaient leur instinct rationaliste ; grâce à la seconde, ils pouvaient croire qu'ils restaient fidèles à l'expérience. Mais, en réalité, ce n'est pas une même chose qu'ils désignent, dans les deux définitions, sous le nom commun de « nature » ; et nous verrons que la nature était pour eux un ensemble de tendances, quand ils en faisaient la matière de l'ordre, et un idéal d'indifférence, quand ils en faisaient l'ordre même. Un même mot désignait tour à tour la spontanéité d'où sort l'activité et le renoncement qui la détruit. Ainsi, quand on nous ordonnera de détruire la nature, on nous dira que c'est pour la réaliser. C'est cet artifice que nous devons exposer plus en détail, pour saisir le caractère de ce nouveau rationalisme.

Que l'on examine avec attention le texte suivant :

« Dès que l'on en est venu à prendre conscience de l'ordre, de ce que j'appellerais l'accord des actes entre eux, on a dû placer cet ordre et cet accord beaucoup plus haut que tout ce qu'on avait aimé jusque-là, et c'est ainsi que la connaissance et la réflexion nous ont conduits à décider qu'en eux », (dans cet ordre et dans cet accord), « résidait *ce bien suprême de l'homme, qui seul est absolument recommandable et absolument désirable* » (1). « De même qu'il arrive que, recommandé à quelqu'un par un autre, on acquiert plus d'estime pour le premier qu'on n'en avait pour le second, de même, il n'y a pas lieu de s'étonner le moins du monde que, recommandés d'abord à la sagesse par les tendances spontanées de notre nature, nous finissions par *aimer la sagesse même* plus profondément que les instincts qui nous ont conduits jusqu'à elle » (2).

Il semblait donc, au premier abord, que la raison, dans ce système, consistât à vouloir quelque chose que la nature nous présente comme bon, l'ordre, à préférer quelque chose que la na-

---

(1) Cic., *De Fin.*, III, 6 : *Simul autem vidit rerum agendarum ordinem, et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris æstimavit quam omnia illa quæ prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum.*

(2) *Ibid.*, 7 : *Quemadmodum sæpe fit ut is qui commendatus sit alicui pluris eum faciat cui commendatus sit quam illum a quo sit, sic minime mirum est primo nos sapientiæ commendari ab initiis naturæ, post autem ipsam sapientiam nobis cariorem fieri quam illa sint a quibus ad hanc venerimus.*

Digitized by Google

ture nous présente comme meilleur. Et, par exemple, étant donné que, suivant les Stoïciens même, c'est une tendance naturelle que de mettre l'utilité sociale au-dessus de l'intérêt propre, on pouvait croire que, suivant eux, nous agirions presque toujours raisonnablement en nous abandonnant aux mobiles de la sympathie et de l'affection contre les tendances de notre nature égoïste. Rien, cependant, n'est plus loin de leur pensée. Obéir à un penchant peut être une vertu naturelle ; ce n'est jamais une action raisonnable. Nous aimons les fins naturelles, les autres ou nous-mêmes, avant d'avoir connu la raison, qui est ordre : mais, quand nous l'avons connue, nous ne devons plus aimer qu'elle. Et s'attacher à quoi que ce soit, après cela, paraît aux Stoïciens si peu raisonnable qu'ils ne connaissent pas d'absurdité plus radicale.

On pourrait citer à ce propos une infinité de textes ; mais, comme cette vue de la doctrine stoïcienne est assez populaire, qu'on en trouve des exposés dans beaucoup de livres connus, et qu'il est plus important de l'expliquer que de l'établir, je me bornerai à en apporter pour commentaire le livre où elle est présentée peut-être sous la forme la plus claire, le *Manuel* d'Epictète, lequel ne renferme, cependant, sur ce point, rien de plus que ce qu'il serait très facile de retrouver dans les *Lettres* de Sénèque, dans les *Pensées* de Marc-Aurèle et dans tous les exposés ou commentaires anciens du stoïcisme.

« De toutes les choses existantes, dit Epictète, les unes dépendent de nous, les autres ne dépendent pas de nous. De nous dépendent nos opinions, nos penchants, nos désirs, nos aversions, en un mot, tout ce que notre volonté produit ; ne dépendent pas de nous notre corps, être riches, la réputation, les honneurs, en un mot, tout ce qui n'est pas notre œuvre » (1). La condition, pour être absolument exempts de trouble, d'embarras et de peine est de bien nous souvenir que ce qui dépend de nous est seul nôtre, et que ce qui ne dépend pas de nous nous est étranger. Aussitôt donc que tu as l'idée d'un désagrément, dis-toi : « Il y a là quelque illusion ». Puis, examine la chose avec ta règle essentielle : cela dépend-il de moi ou n'en dépend-il pas ? Et, si c'est une chose qui ne dépend pas de toi, dis-toi bien vite : cela ne me regarde absolument pas (2).

---

(1) MANUEL, I, 1. Je résume ce qui suit.
(2) *Ibid.*

Digitized by Google

C'est donc une première règle souveraine imposée à la nature par la raison de ne rien désirer de ce qui peut lui manquer. Toutes les tendances de mon être qui ne peuvent se satisfaire que par la collaboration des choses extérieures n'appartiennent pas à ma nature véritable, et je ne dois pas me sentir atteint dans les contrariétés que ces tendances peuvent éprouver. « Si tu crains la maladie, ou la mort, ou la pauvreté, tu seras malheureux. Débarrasse-toi donc de toute aversion pour tout ce qui ne dépend pas de toi » (1). Cela va très loin, jusqu'aux affections pour les personnes. « Si tu tiens à une cruche, dis-toi : c'est une cruche que j'aime » (une chose extérieure), « et, si elle se casse, tu n'en seras point ému ; si c'est un fils, ou une femme, que tu aimes, dis-toi : ce sont des hommes que j'aime » (des choses extérieures), « et, s'ils meurent, tu n'en seras point ému » (2).

— Mais la nature tient à toutes ces choses extérieures : la santé, la richesse, des parents, des enfants. Qu'est-ce que ce « moi », qui n'est plus moi-même, et qui rejette toutes les fins où une inclination spontanée m'entraîne ?

Le lecteur répondra de lui-même, en reconnaissant le raisonnement de Socrate et d'Epicure. Ce moi, c'est la raison socratique, la faculté propre à l'homme, par laquelle il se distingue, non seulement de tous les autres êtres, mais aussi de sa propre individualité sensible. Cet idéal socratique nous définit la forme générale de ce monde de l'ordre, qui est si beau que la volonté renseignée ne peut plus se prendre à aucun des biens qu'elle aimait avant de le connaître. Cet ordre consiste-t-il dans une coordination des fins naturelles ? Aucunement, puisqu'il les exclut toutes. En quoi consiste-t-il donc, et quels en sont les caractères ?

II

Le premier caractère de la raison dans la conduite, c'est la constance. La constance de la volonté suppose évidemment la constance des biens auxquels elle s'attache, car elle doit être affectée par toutes leurs variations. Il n'est donc pas raisonnable, il n'est pas conforme à l'ordre, d'aimer rien de ce qui peut chan-

(1) *Ibid.*, II, 1 et 2. Même idée, IX : la maladie, boiter, sont des embarras pour mon corps, non pour moi-même.

(2) *Ibid.*, III. Même idée : VII et XI : la terre n'est qu'une hôtellerie.

Digitized by Google

ger et passer. Mais quelle chose pouvons-nous aimer qui ne passe point ? Une seule chose ne passe pas, c'est que tout passe. Une seule chose est donc raisonnable, c'est de reconnaître, de consentir et d'aimer cette destinée du changement dans toutes ses manifestations. Et l'égale acceptation de tout est le caractère fondamental de la vertu.

Il nous suffit d'ouvrir le *Manuel* d'Epictète presqu'au hasard pour y rencontrer cette maxime, que le détachement est le résumé de la sagesse. Les trois quarts peut-être de ses courts chapitres en sont le commentaire, ou l'application aux diverses circonstances de la vie ; et c'est une obsession pour le lecteur que l'invariable retour de ce conseil, où semble se ramasser, aux yeux de l'auteur, toute la recette de la vertu. Essayons de le rendre encore ici lui-même, avec son air et son insistance, et ce tour propre d'expression qu'Arrien, sans doute, n'a pas trahi, où le sens et les nuances de la doctrine apparaissent beaucoup mieux que dans tous les commentaires.

Voici le principe même (chap. 8) : « Ne cherche pas à ce que tout arrive comme tu l'aimes, mais aime ce qui arrive comme il arrive, et ta vie suivra un cours bien réglé » (1). Et voici les applications. « Si tu sors pour prendre un bain, représente-toi tout de suite ce qui, communément, arrive aux bains : les gens qui vous jettent de l'eau, ceux qui vous frappent, ceux qui vous injurient, ceux qui vous volent vos vêtements ; et, pour t'affermir, avant d'y aller, dis-toi aussitôt : je veux prendre un bain, mais aussi conserver la disposition de volonté qui convient à ma nature. (Λούσασθαι θέλω, καὶ τὴν ἐμαυτοῦ προαίρεσιν κατὰ φύσιν ἔχουσαν τηρῆσαι). Et de même avant toute action. Car alors, si quelque ennui t'arrive aux bains, tu penseras tout de suite : Mais je ne voulais pas seulement me baigner, je voulais aussi conserver la disposition de volonté qui convient à ma nature ; et je ne la conserverai pas, si je m'irrite de ce qui m'arrive » (chap. IV).

La disposition raisonnable de la volonté, c'est donc l'indifférence. Suivons-la dans un plus grand détail. « Il faut commen-

---

(1) Καὶ εὑρήσεις. Il s'agit plutôt d'ordre que de facilité, comme l'indique ce passage de Diogène Laerce, VII, 88 : Εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν. — Même expression déjà relevée dans Stobée, p. 209, note 3.

Digitized by Google

cer par les petites choses.On te renverse ton huile ; on te vole une coupe. Dis-toi : C'est à ce prix qu'on achète l'apathie, l'ataraxie. On n'a rien pour rien. Tu appelles ton esclave. Pense qu'il peut ne pas te répondre, ou te répondre et ne rien faire de ce que tu veux. Mais il n'a pas cet avantage qu'il dépende de lui de troubler ta tranquillité » (XII, 2). D'une manière générale, « sache qu'il n'est pas facile de conserver à la fois la disposition de volonté qui convient à la nature et la possession des biens extérieurs ; mais, au contraire, de ces deux choses, il est absolument indispensable de sacrifier l'une, si l'on veut avoir l'autre » (XIII). Choisis donc entre la sagesse d'accepter sans trouble la mort des tiens ou la folie de les vouloir immortels. Choisis entre l'absurdité de vouloir ton esclave impeccable ou la résignation tranquille à ses fautes. Ton bonheur est en ton pouvoir : il te suffit de ne rien vouloir de ce qui peut te manquer (XIV). Use en tout de cette maxime, et tiens tous les biens, et même les personnes, pour analogues aux plats qu'on t'offre dans un banquet. N'appelle pas de vœux impatients l'esclave qui les porte. Il est là : sers-toi modérément. Il ne vient pas : attends qu'il vienne. Il passe : ne le retiens pas. Ainsi des enfants, ainsi d'une femme, ainsi des richesses, ainsi des honneurs. Prends et laisse avec une égale indifférence. Encore n'est-ce là qu'une partie de la sagesse. La vraie vertu est de dédaigner même ce qu'on peut prendre. Alors tu ne seras plus seulement le convive des dieux, tu seras dieu toi-même (XV). Imagine encore que tu es un comédien, à qui l'auteur même a fixé son rôle : court ou long, d'un boiteux, d'un pauvre, d'un prince ou d'un homme du peuple, l'essentiel est de jouer avec bonne grâce. Voilà ton affaire : remplir convenablement ton rôle ; le choisir est l'affaire d'un autre (XVII). Pénétré de ces sentiments, tu connaîtras qu'il n'existe absolument aucun mal véritable au monde (XXVII). Mais, sans ce « mépris de toutes les choses extérieures » (XIX), tu ne seras jamais un sage. Ne t'imagine pas la philosophie compatible avec la vie commune : l'insomnie, l'effort douloureux, le renoncement aux parents et aux familiers, le mépris de la part du dernier des esclaves, le rire des passants, une vie amoindrie en tout, moins d'honneur, moins de puissance, moins de justice, moins de tout jusque dans le dernier détail, voilà ce qu'il faut accepter en échange de l'apathie, de la liberté, de l'impassibilité (XXIX, 6 et 7). Mais c'est ainsi aussi que l'on se possède véritablement soi-même. On ne voit que gens qui se glorifient de ce qu'ils ne sont pas : ils sont fiers d'avoir un beau cheval (VI), fiers de leur richesse, fiers

Digitized by Google

de leur éloquence,et s'en estiment supérieurs. Le sage se dit: mon cheval est plus beau, ma richesse et mon éloquence sont supérieures ; mais je ne suis, moi, ni cheval, ni richesse, ni éloquence (XLIV). Que suis-je donc ? une volonté qui se sert des choses, et qui se juge à l'usage qu'elle en fait. Le bon usage de mes pensées (1), voilà ce qui fait ma gloire, et l'excellence de cet usage se mesure à mon mépris des choses.

Admirons comme le rationalisme remonte ici jusqu'à sa source. C'est ainsi, comme nous le disions, que le moi s'est défini aux premiers jours de la métaphysique, lorsqu'il s'est reconnu comme raison et comme esprit. « Connais-toi toi-même », tu connaîtras que tu n'es rien de ce qui passe, et que toute la part mobile de tes émotions n'appartient pas à ta nature, à ton « moi ». Avec Socrate déjà, la science de soi-même s'épuisait tout entière dans l'indifférence aux choses. Il ne faut pas croire qu'elle s'enrichisse ici du moindre élément nouveau. C'est une science négative. Ce qui constitue le moi, ce n'est pas un caractère particulier : c'est la négation de tous les caractères particuliers. Il n'est ni un être qui aime, ni un être qui haïsse, ni un être qui espère, ou qui craigne, ou qui ait telle disposition capable de déterminer tel acte que l'on voudra. Il est la plus complète absence de tendance, et, par suite, de propriété et de nature. Il n'existe que dans l'acte par lequel il exclut de lui tout ce qui existe. Voilà le premier trait, pourtant, si l'on peut dire, de cet « ordre » étrange, qui n'est pas une pure *qualité*, qui est une *chose*, et qui n'est rien.

A Dieu ne plaise que je veuille diminuer par ces critiques la beauté qui s'attache à cette hautaine morale, considérée seulement dans son esprit ! Nul ne peut attacher un sens au néant, et tant d'hommes qui se sont ralliés à ces maximes, et dont la vie fut belle, nous sont de sûrs garants qu'il est possible de donner à la théorie une interprétation pratique de fort grand sens. Les morales, d'une manière générale, agissent beaucoup moins par leur force logique que par les sentiments qu'elles inspirent ; et la seule idée d'une libération de l'homme à l'égard du monde et d'une absolue contemption des contingences a quelque chose de si grand et de si fier que, sans aucune signification précise, elle a pu servir de stimulant à de hautes actions, qui seront toujours admirées. C'est le cœur, alors ,qui remplit de sens les mots qui l'enflamment ; il ne leur demande qu'une vague apparence de ce qu'il désire, et ce n'est qu'un prétexte à se pousser lui-même

(1) VI. Χρῆσις φαντασιῶν κατὰ φύσιν.

Digitized by Google

dans toutes les voies qu'il s'est spontanément tracées. L'humanité serait à plaindre, si sa vertu ou son malheur dépendaient seulement de l'exactitude de quelques raisonnements. Il ne faut point déprécier l'importance de la théorie, qui est considérable ; mais une intuition naturelle a toujours conjuré le danger des faux principes : c'est le sentiment universel des nécessités de l'action. Un certain progrès moral se fait par le moyen de la spéculation, et aussi, bien que moins aisément, sans elle ou contre elle ; et, si la vérité fait défaut à ce progrès, c'est un sophisme qui prend sa place : il suffit que le cœur l'interprète dans un sens vrai.

III

Le second caractère de l'ordre et de la raison dans la conduite, c'est l'universalité ; car il semble que l'on peut appeler ainsi le caractère qu'Epictète nous fait connaître de la manière suivante (XXVI) : « Si quelqu'autre que toi vient à perdre sa coupe, qu'un esclave lui brise, tu as tout de suite à la bouche : cela arrive tous les jours ! Sache donc que, si la tienne se casse, tu dois rester dans la disposition où tu étais lorsqu'il s'agissait de celle d'un autre. Applique ce précepte même aux choses les plus importantes. L'enfant d'un autre vient à mourir, sa femme : il n'est personne qui ne dise : on est homme ! Mais que l'on vienne à perdre son propre fils, aussitôt : hélas ! que je suis malheureux ! On devrait pourtant se souvenir de ce qu'on pensait, lorsqu'il s'agissait des autres. » La conclusion est formulée avec une rare précision : « C'est la volonté de la nature » (évidemment, de la nature *raisonnable*), « que nous jugions de tout par les maximes où nous ne différons point les uns des autres » (1).

Cette idée revient plusieurs fois dans le *Manuel*, et elle est naturellement fort utilisée pour prouver la vanité de toutes nos afflictions et de toutes nos craintes. « Si tu vois quelqu'un dans l'affliction et dans les plaintes, parce que son fils est loin de lui, ou parce qu'il a perdu ses biens, n'hésite pas, j'entends en paroles, à condescendre à son chagrin, et même, au besoin, à congémir avec lui. Mais garde bien d'être ému intérieurement... Ne te laisse pas aller à cette idée qu'il souffre de maux vérita-

(1) XXVI. Τὸ βούλημα τῆς φύσεως καταμαθεῖν ἔστιν ἐξ ὧν οὐ διαφερόμεθα πρὸς ἀλλήλους.

Digitized by Google

bles (1), mais dis-toi tout de suite : Ce qui l'affecte, c'est une fausse idée qu'il se fait de la chose ; ce n'est pas la chose même, *puisque d'autres n'en seraient point affectés* » (XVI). La même erreur se trouve au fond de toutes nos souffrances. « Ce qui nous trouble, ce n'est pas la réalité, c'est l'idée fausse que nous en avons. La mort n'est point un mal ; sans quoi Socrate l'eût aussi jugée telle ; l'idée qu'elle est un mal, voilà le mal » (V).

On perçoit la signification commune de toutes ces remarques. Il s'agit bien d'une sorte d'universalité de nos maximes d'action, qui nous permette de juger tout ce qui nous touche avec l'impassibilité d'un témoin indifférent. Ce caractère est, du reste, à peine distinct du précédent ; mais il met mieux en relief l'idée fondamentale de toute la thèse rationaliste : la conception de la réalité la plus vraie comme une et toujours identique à elle-même. C'est là qu'il faut toujours en revenir. Notre vraie nature est constante ; elle est, par suite, impersonnelle. Car ce qui fait notre inconstance, ce sont nos relations *particulières* au monde et les attachements divers qu'elles nous créent. Au-dessus de tout ce qui nous est propre, il y a ce qui nous est commun avec les autres ; et c'est ce qui nous est commun qui, en un sens profond, nous est le plus propre. Notre idéal est donc de détruire le plus possible en nous tout ce qui fait de nous des individus, des êtres que touche un côté particulier des choses. Etre raisonnable, c'est sortir de soi, participer à la loi de l'univers, jusqu'à ne plus sentir les dommages même qu'elle inflige aux intérêts de la personnalité limitée que les conditions de temps, de lieu et d'hérédité nous ont imposés sur la terre.

Nous revenons donc purement et simplement aux conclusions de Platon et d'Epicure. C'est la même raison qui condamne les sens, le même précepte fondamental de résignation au destin, le même idéal de la volonté, qui est la destruction de la volonté. Dans la manière de présenter ces idées communes, il subsiste, assurément, entre les doctrines, des différences, où s'exprime encore la divergence de leurs principes apparents. Les Stoïciens considèreront plus volontiers cette vie raisonnable comme un effort, tandis que les Epicuriens en font une joie passive et les Platoniciens un état de contemplation. Mais, sous d'autres mots,

---

(1) Ὡς ἐν κακοῖς ὄντος αὐτοῦ τοῖς ἐκτός, de maux ayant une valeur objective, une réalité positive. — N'est objectif, positif, que ce qui est commun à tous.

Digitized by Google

c'est la même chose que l'on désigne. Et c'est aussi toujours le même raisonnement, qui part de la sensibilité pour arriver à la détruire, et qu'on pourrait ramener à ces trois moments : on demande à la nature la fin qu'elle poursuit ; la nature définit sa fin : l'ordre le plus raisonnable de ses tendances ; la raison définit cet ordre : une unité qui exclut la mobilité sensible. Le point de départ est la multiplicité sans unité, la vie sans règle ; le point d'arrivée est l'unité sans la multiplicité, la règle sans vie. Et l'on en vient toujours à réaliser une abstraction, que l'on donne comme la plus certaine des choses.

On ne s'étonnera donc pas que, au terme de son évolution, la philosophie stoïcienne se soit souvenue de ses vraies origines, et que les Stoïciens de l'empire aient volontiers confondu dans le même culte Socrate et Platon et les fondateurs du Portique. Rapprochement d'autant plus naturel que la communauté des conclusions morales est fondée sur la communauté secrète des principes théoriques. Nous connaissons la théorie de la connaissance et la théorie de la causalité des Stoïciens ; et leur équivoque nous a déjà frappés. Cet empirisme théorétique, comme nous le rappelions au commencement du chapitre, est tout pénétré par le rêve de l'absolu, que ses principes ne lui permettent pas d'atteindre ; et il le poursuit d'une telle ardeur qu'il va jusqu'à s'imaginer en percevoir dans les sens une réelle image : une apparence qui ne passe pas et qui fonde la vérité, un devenir qui soit stable et qui permette une prévision rigoureuse. Mais, si l'on ne trouve aucune difficulté à placer, au fond d'une nature inconsistante et mobile, un principe de durée et de permanence, comment pourrait-on se faire scrupule d'appuyer l'activité humaine, à son tour, toute complexe et divisée qu'elle apparaisse, à une nature immuable et simple, qui règle cette mobilité en la poussant à se détruire ? On arrive donc, par une pente fatale, à cette conception socratique du moi, qui doit lui enlever sa substance et sa spontanéité, comme à toutes les choses existantes, et le réduire au schème abstrait d'une constance qui n'est la constance de rien et qui ne se caractérise que par son absence même de caractère. Voilà l'idée qui dirige toutes les parties du système vers un terme indiqué d'avance ; et il sera facile au lecteur, s'il en a le goût, de reconstituer toute la doctrine morale que nous venons de résumer en en déduisant chaque détail de son principe secret.

Digitized by Google

CHAPITRE III

Les Stoïciens comme révélateurs de l'antinomie morale

SECTION I

Rôle de l'antinomie morale chez les Stoïciens

Nous avons, pour nous, en ce moment, une tâche plus importante. Nous avons dit que la nouveauté du stoïcisme pour l'historien de la morale consiste dans l'éclat où il nous livre la contradiction fondamentale de la morale rationaliste : et c'est ce que le lecteur aperçoit sans peine à travers l'exposition précédente. Les Socratiques et Epicure sacrifiaient, en somme, la nature à la raison ; mais ils l'ignoraient et le laissaient ignorer, parce qu'ils se gardaient, au moins en morale, de présenter la nature comme elle est, c'est-à-dire comme mouvement, comme activité. Ils recherchaient, au contraire, dans la nature, ce qui peut la faire ressembler du dehors à la raison pure, ce qui témoigne en elle de détermination et de stabilité. Et ils admettent d'emblée que l'activité a pour mobile sa propre suppression. La théorie de la volonté des Stoïciens, comme nous l'avons dit, ne diffère pas dans son principe de la théorie de la nature de leurs prédécesseurs, et, comme ceux-ci, les philosophes du Portique définissent la nature à la manière d'Héraclite. Mais, l'ayant définie mouvement, ils n'oublient point leur définition. C'est la nature toute pure qu'ils veulent accorder avec la raison pure, c'est-à-dire le mouvement avec l'immobilité. On a parfois l'impression, à les lire, que la spéculation morale ait commencé avec eux et qu'ils l'aient créée de toutes pièces. C'est qu'ils ont les premiers posé le véritable problème pratique, qui consiste à concilier la liberté de l'action avec la détermination que la raison impose à ses objets.

Digitized by Google

A vrai dire, les Stoïciens ne croient point avoir affaire à cette antimonie redoutable. L'essentiel pour nous, c'est qu'ils y ont affaire, quoique à leur insu. Ils approuvent l'action sous toutes ses formes ; ils conservent la nature sensible tout entière ; mais, d'autre part, ils définissent la raison comme leurs prédécesseurs. Ils veulent, sans doute, qu'elle soit action : ce qui leur cache l'antinomie ; mais, en fait, ils la ramènent à l'inaction, à la détermination pure. C'est donc bien la nature comme elle est qu'ils cherchent à concilier avec la raison comme l'idéalisme la définit. Ne leur demandons pas de nous présenter ce conflit comme Kant nous présentera ses antinomies. Ils ne voient pas la question sous une forme si spéculative. Ils reconnaissent implicitement l'antinomie morale par l'effort qu'ils font pour la résoudre. Cet effort remplit toute la doctrine à tous les moments de son histoire ; or c'est un effort absolument nouveau : il répond donc à un besoin de spéculation nouveau. L'antinomie inconsciente cherche à se résoudre, n'y parvient pas, et accuse ainsi toujours davantage son caractère insoluble.

De cette antinomie, les Stoïciens nous proposent à la fois deux solutions différentes, qui témoignent également de leur remarquable originalité : la première consiste dans un renouvellement de la théorie de l'intention, qui fait le fond de leur « parénétique » ; la seconde, dans une théorie de la responsabilité morale.

SECTION II

La parénétique comme première solution de l'antinomie

I

SON ORIGINALITÉ

Cette théorie est originale dans son caractère général, mais elle ne l'est pas dans son principe ni dans tous ses éléments.

Les Stoïciens, certainement, n'ont pas inventé la « morale préceptive » (παραινετική, *pars præceptiva*) : évidemment, tous les systèmes donnent des préceptes, tous conseillent quelques modes d'action. Mais les autres systèmes ne présentent pas leur

Digitized by Google

parénétique comme la solution d'une difficulté. Elle est pour eux la morale même. Toute leur équivoque apparaît dans cette confiance. Ils ne doutent pas que la raison puisse justifier l'action, quoiqu'ils condamnent, par ailleurs, toute action, dans leur définition du bien. Les Stoïciens opposent action et raison. La science des actions comme telles n'est donc plus une même chose avec la morale pure ; et la parénétique doit servir de lien entre ces deux contradictoires : l'action et la raison, puisqu'il est admis, d'ailleurs, sans discussion, par tout le monde, que l'action doit être raisonnable pour être morale, et que la raison doit être active pour être pratique. La parénétique devient ainsi la solution d'un conflit entre les deux parts de la nature humaine.

Mais, même ainsi comprise, on pourrait nier encore, en un sens, que la parénétique fût une invention stoïcienne. L'antinomie du bien naturel et du bien rationnel a beau n'être pas reconnue par les systèmes antérieurs. Il est impossible qu'ils n'en aient pas quelque soupçon. Platon surtout avait dû porter ce soupçon assez loin, et nous nous sommes émerveillé que la force de son idéalisme ait été capable de dissiper dans son esprit les inquiétudes dualistes que son système même nous traduit de plusieurs manières. Assurément, c'est un fait : il a beau considérer la nature comme irréductible à l'Idée ; il croit que la nature a son principe et sa fin dans l'Idée. Mais un tel monisme ne représente qu'un équilibre instable de la pensée ; et la nature demeure soupçonnée, quoi qu'on en dise, de refuser la direction de la raison. Il ne faut point s'étonner, par suite, de trouver chez Platon (ressource en réserve contre un danger confusément aperçu) le germe de la grande théorie où les Stoïciens puiseront la confiance de reconnaître ce danger et de l'affronter délibérément. C'est cette théorie de l'intention que nous avons aperçue dans le *Phédon*, et dont nous avons relevé à ce moment l'importance historique.

Mais, dans cette relation même à l'Académie, l'originalité du Portique apparaît clairement. Platon insiste peu sur cette distinction de la volonté et de l'acte. La théorie de l'intention n'a point chez lui son sens précis de solution, parce qu'elle ne pouvait l'avoir dans son système, et qu'il est impossible de chercher un remède à une antinomie sans la reconnaître implicitement. Aussi tire-t-il médiocrement parti de cette théorie. Sans doute, ce qui constitue la moralité de l'acte, à ses yeux, ce n'est pas le détachement effectif, qui est impossible, c'est l'intention de se détacher dans toute la mesure compatible avec l'obligation

Digitized by Google

de vivre. Et nous indiquions que ce détour, suivant l'étendue que l'on voudrait donner à cette obligation, pouvait ramener une à une toutes les satisfactions de la vie sensible au sein même de l'ascétisme. Mais Platon limitait très étroitement le champ de ces plaisirs permis, et persistait, en somme, à condamner presque toute la nature. C'est ce qui permet de dire qu'il n'avait pas vu la signification du principe qu'il apportait. Leur théorie de la volonté conduisait les Stoïciens à l'apercevoir, et c'est par là qu'ils ont créé ce qu'on pourrait appeler la morale des actions, qu'ils substituent à une morale purement théorique. Voilà leur originalité.

II

SON PRINCIPE : DISTINCTION DE LA NATURE ET DE LA VOLONTÉ

Le trait fondamental de cette morale est donc qu'elle donne pour matière à l'action les fins naturelles de l'existence, tout en lui donnant pour mobile et pour règle, — en d'autres termes, pour intention, — le détachement à l'égard de ces fins et la volonté d'un autre ordre de choses. Le rêve de l'esprit s'oppose au rêve du corps, qui est dans un lieu et dans un temps, et qui cherche un bien particulier et périssable : mais ces deux rêves ne se contrarient pas l'un l'autre. Il suffit que l'esprit s'attache à l'éternel, et que, dans chaque action où l'humilie sa dépendance charnelle, il éprouve sa volonté de n'y point consentir et la constance de son inclination vers son propre idéal. En somme, asservi à une œuvre qu'il dédaigne, il l'accomplit, parce qu'il le faut, mais il ne la veut point. Sa perfection consiste à vouloir faire tout ce qu'il faut faire, et à s'attacher à l'ordre d'agir, en restant indifférent à l'action même.

C'est le résumé des textes innombrables où les anciens nous marquent la distinction stoïcienne du *bien naturel* et du *bien moral*, du καθῆκον et du καλόν ou κατόρθωμα, que le christianisme appellera « nature » et « volonté ». Et cette distinction donne un sens spécial aux formules stoïciennes que nous avons citées, où la vertu était si étroitement assujettie à l'exécution des fins de la nature. « Obéir à la nature », « choisir toujours la fin naturelle la plus plausible », « faire tout ce que la nature demande » (1), tel est bien le cadre de la vertu, qui est toujours

(1) Formules de Chrysippe, Antipater, Archidème, précédemment citées (p. 209-210).

Digitized by Google

une acceptation des besognes de la vie. Mais que l'on comprenne bien : il s'agit d'une volonté, il ne s'agit point d'un attachement. Ce qu'il faut relever dans ces maximes, c'est qu'elles imposent l'obéissance à l'ordre. L'obéissance, voilà le bien, voilà la vertu. Mais, si le cœur pouvait s'attacher aux fins de la nature, alors celles-ci deviendraient les fins mêmes de la volonté, et il n'y aurait plus de bien moral distinct du bien naturel, ni rien qui différenciât la conduite de l'homme de celle des autres êtres. « La disposition de volonté conforme à la nature humaine », c'est-à-dire à une nature raisonnable, c'est l'indifférence ; et l'obéissance à la nature n'est morale que sous cette réserve d'une intention libérée de tout attachement sensible.

L'obéissance à la nature nous ordonne, par exemple, de fuir la pauvreté, l'exil, les souffrances (1). Mais, si nous ne cédions en cela qu'à l'instinct, nous serions amenés inévitablement à croire que la pauvreté, l'exil et les souffrances sont des maux véritables ; or, la raison nous enseigne que ce qui ne dépend pas de nous ne peut être un mal pour nous (comme Epictète nous l'a appris) ; et il s'en faut tellement que ces épreuves soient des maux, qu'elles devraient devenir immédiatement l'objet de nos vœux, s'il nous apparaissait que la bonne harmonie du monde nous impose de les accepter (2) ; car la mort même est une chose indifférente, dès qu'elle est nécessaire (3).

Par cet artifice, le bien sensible est donc à la fois rejeté et reconnu sans réserve. Avec une direction spéciale de la volonté qui les condamne, toutes les actions conformes à la nature sont permises. « Il est contre la nature de s'imposer des tortures physiques, d'avoir horreur de la plus simple toilette, d'affectionner la malpropreté et des mets, non seulement grossiers, mais qui répugnent au goût et à la vue... Fuir des jouissances tout ordinaires et peu coûteuses est de la folie... et la tempérance n'exclut pas un certain apprêt... Qu'est-ce à dire ? Ferons-nous comme tous les autres ? Point de différence de nous au vulgaire ? Il y en aura certes une grande ; et qui nous examinera de près la sentira bien... Qu'au dedans tout diffère ; ressemblons au peuple au dehors... Il y a de la grandeur à se servir de vaisselle d'argile comme on se servirait de vaisselle d'argent ; il n'y

(1) Sénèque, *Litt.* V ; Plut., *De Stoic. Repugn.*, 30, 2.
(2) Epictète, *Dissert.*, II, X, 5-6.
(3) Cic. *De Fin.*, III, 14 : *Stoïcis non videtur optabilior beata vita* (c'est la vie du sage), *si sit longa quam si brevis.*

Digitized by Google

en a pas moins à se servir d'argenterie comme si c'était de l'argile » (1). Enfin, c'est l'intention qui fait le sage.

Un critique très pénétrant a remarqué que la distinction stoïcienne du κατόρθωμα, ou devoir proprement dit, devoir moral, et du καθῆκον, ou devoir naturel, s'est effacée chez Epictète, et que le premier de ces mots est partout remplacé chez lui par le second, ou employé, du moins, en un sens usuel et nullement technique : et il ajoute qu'ici comme ailleurs Epictète a apporté dans la langue stoïcienne une simplification qu'il est bon de conserver (2). Guyau ne voit pas que le terme καθῆκον a toujours eu dans cette langue un sens très général, et qu'il n'a jamais pris un sens technique que lorsqu'on l'opposait directement au terme κατόρθωμα (3) ; partout ailleurs, il embrasse ce dernier dans son extension, et les *Offices* de Cicéron, qui nous rendent Panétius, et, par suite, la pensée du stoïcisme au second siècle de son existence, nous montrent déjà pleinement cette confusion dans tous les cas où l'on veut exprimer le devoir en général et sans distinguer sa forme de sa matière. Confusion, en vérité, nécessaire, et qui a fait la grande destinée de la doctrine. Le bien ne consiste jamais qu'à accomplir un devoir naturel. C'est, dans chaque circonstance, « le choix raisonnable de ce qui convient », du καθῆκον (4), c'est à dire de ce que la nature bien consultée ordonne. Le *choix*, disons-nous : car peu importe le résultat de l'acte. Cette disposition de l'intention nous permet d'accomplir toujours ce qui est favorable à la nature, sans nous exposer à souffrir de ce qui lui nuit.

On comprend comment cette conciliation de la nature et de la raison devait permettre aux Stoïciens de sortir des préceptes arides et négatifs où la considération du seul bien rationnel les eût obligatoirement retenus, avec Platon, Epicure et leur propre Epictète, (car tous les préceptes du *Manuel*, comme nous

(1) Sénèque, *Ad Lucil.*, V, trad. Baillard, tome II, pages 7 et 8 (Hachette, 1878).

(2) Guyau, édit. du *Manuel* (Delagrave, 1876, p. 65, note).

(3) C'est ce que méconnaît aussi M. Rodier (*La conséquence de la morale stoïcienne*, Ann. phil., 1904, p. 29), ce qui le conduit à voir dans l'emploi généralisé du terme καθῆκον le signe d'une véritable déformation de la doctrine.

(4) Texte cité, page 210, note

Digitized by Google

l'avons vu, se ramènent, par l'absence de parénétique, à l'unique maxime du renoncement), pour entrer dans la grande voie de la direction des âmes, où s'engagèrent d'abord Panétius et Posidonius, puis Cicéron, mais surtout Sénèque et les Stoïciens de l'empire. On aime, sans doute, la vertu, mais c'est une nécessité de rechercher le bien sensible : telle est la condition du plus sage. C'est donc une part de la sagesse que de déterminer l'ordre même des biens naturels que la sagesse méprise, et de fixer avec exactitude la règle du choix entre des choses absolument *indifférentes*. Ainsi naissent des livres comme les *Offices*, manuel complet et détaillé de l'activité idéale d'un homme politique, comme elle pouvait être conçue à la fin de la république romaine. Soupçonnera-t-on Cicéron d'avoir élargi arbitrairement la doctrine par l'idée très étendue qu'il se serait personnellement faite de la mission de la philosophie morale ? Mais nous savons, par ailleurs, que Zénon, Cléanthe et Chrysippe ont posé les bases de cette pratique et se sont attiré de ce chef de vives critiques (1), que Panétius s'y est consacré et s'est intéressé à l'utile jusqu'à en faire une des trois branches essentielles de la spéculation morale (2), que Posidonius a jugé « la préception » nécessaire et a voulu l'enrichir d'une « étiologie », d'une science psychologique des mobiles, qui la rendît plus efficace (3), qu'Antipater de Tarse a pris le parti de certains biens sensibles jusqu'à les faire presque entrer en concurrence avec la vertu (4). Enfin, l'exemple et les maximes de Sénèque, dont nous avons les livres, nous prouvent le rôle essentiel que les Stoïciens de l'empire attribuèrent à cette part très pratique de la morale et la faveur dont elle jouissait auprès d'eux. Sénèque ne rejette assurément aucune des maximes fondamentales du Portique sur la vanité de tous les biens sensibles ; mais ce renoncement, sous sa forme rigoureuse, lui paraît impossible à conseiller aux hommes :

---

(1) D'Ariston, Carnéade, Plutarque. Nous en parlerons plus loin avec quelque détail.

(2) *De Off.*, I, 3. Les deux autres sont l'honnête et le choix entre l'honnête et l'utile. Voici, selon Panétius (*ibid.*), la matière de l'utilité : *Tum autem aut anquirunt aut consultant ad vitæ commoditatem jucunditatemque, ad facultates rerum atque copias, ad opes, ad potentiam, quibus et se possent juvare et suos, conducat id necne de quo deliberant ; quæ deliberatio omnis in rationem utilitatis cadet.* Sénèque, *Ad. Lucil.*, 94, nous indique aussi le détail où descendait cette « préception ».

(3) Sén., *Ad Lucil.*, 95.

(4) *De Off.*, III, 12 et 13.

Digitized by Google

en heurtant ainsi de front tous leurs penchants, on ne réussit qu'à s'enlever tout moyen de les conduire à la sagesse. Avant de leur présenter la vertu dans son austérité rebutante, il est à propos de les aider, par des encouragements, par des exemples, par des préceptes généraux, tirés de l'expérience la plus commune, à sortir des voies où ils sont engagés (1). On prétend introduire ainsi, sous une forme plus acceptable, une application particulière et mesurée des maximes de la doctrine. « Ce sont toujours des prescriptions, mais elles sont relatives ; les autres absolues » (2).

En réalité, sous le prétexte de conduire l'homme au détachement par des voies insensibles, il apparut assez vite que la parénétique avait principalement pour résultat de donner à l'attachement un objet, de justifier l'action et de relever la nature du discrédit dont les principes l'avaient couverte. Les purs dogmatiques s'en effrayèrent. La prévention très vive à laquelle la parénétique se heurta tout d'abord chez une part des disciples de Zénon, et qui, à en juger par la polémique très serrée de Sénèque (3), ne devait pas être encore entièrement dissipée sous l'Empire, nous prouve bien que l'on aperçut tout de suite, même dans l'école, le danger d'une application aussi libérale des principes.

Ces résistances vinrent surtout d'Ariston, un des plus intéressants philosophes de l'antiquité, dont nous savons malheureusement peu de chose. Le mérite d'Ariston est d'avoir vu qu'il n'y a point de compromis avec la nature sensible qui n'en soit une tacite acceptation. Il dut prévoir ce qui, effectivement, arriva déjà sous l'influence de Panétius (4), que la parénétique finirait par justifier toute la vie, par chercher dans toute incli-

(1) Sén., *Ad Lucil.*, 94.
(2) *Ibid.*
(3) *Ad Lucil.*, 94 et 95.
(4) Panétius chercha à rapprocher le stoïcisme des philosophies de Platon et d'Aristote (*De Fin.*, IV, 28, 79). Il admit des plaisirs « conformes à la nature » (*Sext. Math.*, XI, 73). Dans une Consolation à Tubéron, il prononçait de telles paroles qu'il semblait que la douleur, à ses yeux, fût un mal (*De Fin.*, IV, 9). Un texte de Diogène (VII, 128) lui fait dire que la vertu ne suffit point au bonheur. Il est vrai que Diogène prêtait la même opinion à Posidonius, qui l'a, au contraire, réfutée (Sénèque, Ep., 87). Le même texte lui fait dire que la santé, la force et la richesse sont des biens. Ces affirmations sont peut-être inexactes, mais il faut croire que la doctrine de Panétius avait, dans une certaine mesure, justifié sa réputation.

Digitized by Google

nation le germe de la volonté pure. De là, la réprobation dont il enveloppait toute la morale préceptive. Dans l'argumentation que lui prête Sénèque, Ariston ne cesse de revenir à cette idée : « Apprenez aux hommes la vérité sur le bien et le mal et les choses indifférentes, et toutes vos maximes d'action seront inutiles : car, ou bien celles-ci prennent toute leur force des principes, ou elles n'ont aucune valeur morale » (1). Nous savons, par ailleurs, qu'Ariston se sépara de Zénon, parce qu'il ne pouvait admettre que ce philosophe accordât une valeur aux *choses indifférentes* (2). Tout cela nous révèle que, sous le mépris de ces préceptes, bons pour les « maîtres d'école et pour les nourrices » (3), le philosophe dissimule une suspicion plus profonde sur leur origine même et sur la source de leur autorité. Si cette source est pure, laissez-la voir ; dissimuler les principes, c'est penser à les rejeter. Il eût voulu qu'on n'enseignât aux hommes que l'indifférence pour toute action, et il voyait que l'on ne peut faire cela et conseiller telles actions particulières. C'est trop que l'action soit nécessaire ; ne nous abaissons pas à l'étudier dans son détail.

Le stoïcisme rejeta violemment cette doctrine, qui le retranchait de la vie. Il est certain que son sort se décida dans cette séparation. On ferma les yeux sur la difficulté qu'Ariston soulevait. Elle n'en disparut pas pour cela, et, au contraire, le développement croissant de la parénétique dans le stoïcisme devait la mettre sans cesse plus en lumière. Nous la retrouverons au terme de cette étude : pour le moment, nous exposons seulement la doctrine.

III

SON ROLE PRATIQUE

Que devenaient les préceptes primitifs de détachement dans le jour de cette nouvelle conception ? La modification est insignifiante en apparence, mais de conséquences immenses. La nouveauté des Stoïciens consiste essentiellement, nous le répétons, à reconnaître l'opposition de l'activité et de la raison. Or on ne peut reconnaître une fois pour toutes cette opposition

(1) *Ad Lucil.*, 94.
(2) D. L., VII, II, 160.
(3) *Ad Lucil.*, 94.

Digitized by Google

sans s'interdire définitivement cette finesse hypocrite qui cherche à réaliser la raison dans la nature même, en y restreignant le plus possible la part de l'activité. Il n'y a plus moyen de se leurrer de cette manière. La nature est toujours active : elle sera donc toujours déraisonnable, si l'activité, comme telle, ne peut être raisonnable. C'est l'hypothèse d'Ariston. Mais, si l'activité, comme telle, peut être raisonnable, c'est que le rôle de la raison pratique n'est pas, en principe, de limiter les activités naturelles, et il ne peut, par suite, consister qu'à leur donner un caractère qui n'est, en principe, inséparable d'aucune d'elles.

Il est inutile d'insister pour faire comprendre la révolution que cette manière de voir apportait en morale. Le public a toujours dû croire que toutes les activités naturelles sont susceptibles de recevoir une règle ; la morale est, à ses yeux, une règle de l'action ; et il n'a jamais admis que la règle morale pût condamner l'action en principe. Tous les systèmes antérieurs au Portique condamnent cependant l'action du point de vue de la plus haute morale, a moins qu'ils ne la réduisent aux seules activités indispensables à la conservation de la vie, non sans chicaner encore sur celles-là. Aussi, toutes ces doctrines morales conservent-elles un caractère aristocratique : l'idéal ascétique qu'elles proposent est incapable de donner une règle qui réponde aux besoins multiples de l'action populaire. En reconnaissant, avec les Stoïciens, que la nature et la raison s'opposent toujours, on est conduit à chercher entre elles une conciliation qui ne sacrifie aucune part de la nature. Ce contraste avec leurs prédécesseurs nous explique comment les plus grands détracteurs de la vie devaient conquérir toute la vie. Les Stoïciens ont aspiré à la direction des âmes, et ils ont été, comme on l'a dit, les véritables confesseurs du paganisme. Mais ils étaient prédestinés à ce rôle par leur doctrine même. Seule, elle pouvait être populaire, parce que, seule, elle apportait une règle universelle de l'action, sans distinguer une action aristocratique et une action populaire.

Nous voudrions examiner sur un cas particulier les procédés et les tendances de cette parénétique, et nous choisirons comme exemple la théorie de l'amitié dans Sénèque.

Sénèque reconnaît que le sage doit se faire des amis, et, contre Epicure, trop utilitaire, à son gré, il établit de l'amitié une définition sublime. Le sage désire-t-il un ami, comme dit Epicure, « pour avoir qui veille à son lit de douleur, qui le secoure dans les fers ou dans le besoin ?... N'embrasser l'amitié

Digitized by Google

que pour soi, méchant calcul : elle finira comme elle a commencé... Pourquoi est-ce que je prends un ami ? Afin d'avoir pour qui mourir. » N'en doutons pas : le Stoïcien peut mourir pour ses amis : il mourrait presque pour le plaisir et pour se prouver à lui-même son indifférence. Mais les aime-t-il ? Sénèque cite avec faveur cette parole d'Hécaton : « Voici une recette pour se faire aimer sans drogues, ni herbes, ni paroles magiques de sorcière : Aimez, on vous aimera » (1). Et c'est une parole très précise. Mais, au risque d'un peu de pédantisme, il faut encore approfondir cela pour bien comprendre la pensée de Sénèque : cet amour est-il un attachement ?

Suivant Sénèque, l'amitié, pour une nature bien faite, est un besoin, au même titre que la nourriture, la lumière, le mouvement : ces choses ne sont pas nécessaires au bonheur du sage, mais rien ne peut faire qu'elles ne répondent à ses besoins. « Cette maxime : Le sage se suffit, est mal interprétée, mon cher Lucilius, par la plupart des hommes : ils repoussent de partout le sage, et l'emprisonnent dans son unique individu. Or, il faut bien pénétrer le sens et la portée de ce que cette maxime promet. Le sage se suffit quant au bonheur de la vie, mais non quant à la vie elle-même. Celle-ci a de nombreux besoins, mais il ne faut pour le bonheur qu'un esprit sain, élevé et contempteur de la Fortune... Le sage a besoin de mains, d'yeux, de mille choses d'un usage journalier et indispensable ; mais rien ne lui fait faute ; autrement, il serait esclave de la nécessité, et il n'y a pas de nécessité pour le sage. Voilà comment, bien qu'il se suffise, il faut au sage des amis, et il ne vivrait pas, s'il lui fallait vivre seul » (2).

Cela est clair et s'entend bien : l'amitié n'est point nécessaire au bonheur du sage, mais à sa vie ; c'est-à-dire qu'avec des mains, des yeux, etc..., elle constitue sa vie naturelle complète ; mais son bonheur n'est point attaché à cette plénitude de vie ; ou plutôt, la plénitude de la raison, qui ne dépend que de la volonté, n'est pas la plénitude de la nature, qui dépend aussi des choses extérieures. N'importe : un grand point nous est accordé : l'amitié est un bien « naturellement » aussi nécessaire que l'intégrité physique, et, par suite, rationnellement aussi justifié. Et, non seulement l'amitié, mais l'instinct de sacrifice et de dévouement qu'elle suscite. Comparez cette pensée

(1) *Ad Lucil.*, IX, tr. Baillard, tome II, p. 16.
(2) *Ibid.*, p. 17-18.

Digitized by Google

à celle d'Epicure précisément sur les biens naturels et nécessaires, que ce philosophe réduit peu s'en faut à la satisfaction alimentaire, quoiqu'il accepte, d'ailleurs, l'amitié, à titre secondaire : vous jugerez dans cette comparaison de ce qui donne à la doctrine stoïcienne sur les précédentes la supériorité de valeur pratique et populaire dont nous parlions. Tandis qu'Epicure, et, à plus forte raison, Platon, disputent à l'infini sur le droit de la nature à satisfaire ses activités les plus essentielles, les Stoïciens parlent d'emblée comme la nature, et légitiment aussitôt sans restriction toutes les aspirations spontanées de la vie.

La parénétique, qui permet l'action, sauve donc l'amitié de la rigueur du dogme, comme elle en sauvera toutes les autres activités naturelles. Il est vrai qu'elle ne l'en sauve que dans la même mesure équivoque. L'amitié est attachement ; la raison est indifférence ; et l'attachement ne doit être permis que dans la mesure où l'indifférence est impossible. « Notre sage, dit Sénèque, est invincible à toutes les disgrâces, mais il n'y est pas insensible » (1). Grande concession, semble-t-il. En réalité, le contexte le montre, Sénèque veut seulement ramener l'homme au sentiment des limites imposées par la nature à son détachement. Il veut qu'on permette à l'homme de sentir ce qui le touche dans sa chair. Mais il mettrait beaucoup plus haut l'insensibilité parfaite, si elle était possible. Et c'est Stilpon le Mégarique qu'il propose au sage en exemple (2), quand, chassé par Démétrius de sa ville en flammes, après la perte de sa fortune et le massacre de tous les siens, l'insensible héros prétend encore sauver tous ses biens avec lui.

La pensée de Sénèque, sur ce point, nous apparaît encore mieux dans la lettre qu'il écrit à Lucilius pour le consoler de la mort de son ami Flaccus. Il établit à nouveau une différence entre la morale parfaite, qui ordonne l'insensibilité, et celle qui convient à des hommes comme eux, que leur imperfection rend malgré tout sensibles à bien des épreuves. « Tu es chagrin de la mort de Flaccus, ton ami ; mais je ne voudrais pas t'en voir affecté plus qu'il ne convient. Ne pas l'être du tout, j'aurais peine à te le demander, tout sûr que je sois que ce serait le mieux. Mais à qui cette fermeté d'âme serait-elle donnée, sinon à l'homme qui s'est mis déjà fort au-dessus de la fortune ?... Le sage lui-même éprouverait dans ces épreuves un commencement d'émotion ; à

(1) *Ad Lucil.*, IX, Baillard, p. 15.
(2) *Ibid.*, p. 18.

Digitized by Google

vrai dire, rien qu'un commencement. Pour nous, on peut nous excuser de nous laisser aller aux larmes, pourvu qu'elles ne coulent pas avec excès... » (1). Lui-même, du reste, a pleuré si immodérément son cher Annæus Serenus qu'à son grand déplaisir il peut être cité comme un de ceux que la douleur a vaincus. Mais il « condamne aujourd'hui ce qu'il a fait alors », et il se reproche de n'avoir pas disposé sa volonté à la mesure de la fortune.

Comment concilier, cependant, ces deux choses, la conservation de nos activités naturelles, qui est le καθῆκον, avec l'indifférence à leur fin, qui est le καλόν ? Comment peut-on s'attacher avec détachement, passer du devoir naturel au devoir moral ? Et, quand ils s'opposent si complètement dans leurs principes, comment le premier serait-il un acheminement à l'autre ? Nous ne prétendons pas montrer au lecteur dans des textes subtils la solution de cette difficulté, que nous estimons insoluble. Parfois, jusqu'au milieu de ces préceptions mesurées, le directeur de conscience indulgent, l'ami des âmes malades renonce à flatter la nature, et ne laisse plus parler que la raison pure. C'est ce que nous apercevons même dans cette lettre, où Sénèque nous propose, à un moment, contre l'amitié, la recette classique du rationalisme contre toutes les formes d'attachements : « Je vois que la plus grande cause de ma vive affliction venait de n'avoir jamais pensé qu'il pouvait mourir avant moi... Souvenons-nous donc à chaque instant que nous et tous ceux que nous aimons sommes mortels... Je n'y songeais point ; je n'étais pas prêt, et, tout d'un coup, la Fortune m'a frappé. Maintenant, je me répète que tout est mortel et que la mort n'a point de règle fixe. Dès aujourd'hui peut arriver ce qui peut arriver un jour quelconque » (2). Nous connaissons ce langage, qui est à la fois celui de Platon, d'Epicure et d'Epictète. La raison ne peut s'attacher qu'au réel, et, par suite, à la loi de l'universel changement : car il n'y a de réel que ce qui dure, et tout le reste passe ; et il est absurde d'aimer des apparences. Voilà le côté par où la parénétique eût pu conserver les faveurs d'Ariston.

Mais de tels conseils n'ont aucun appui dans la nature, et ils ne pourraient être généralisés sans détruire la parénétique même, puisqu'ils reviennent à condamner comme déraisonnables

(1) *Ad Lucil.*, 63 ; tr. Baillard, II, p. 145.

(2) *Ibid.*

Digitized by Google

toutes les fins et tous les mobiles d'action. La parénétique est plus adroite, lorsqu'elle cherche dans la nature même le mobile qui poussera la nature à se renoncer, à s'effacer. En raillant, par exemple, les douleurs artificielles, on intéresse l'amour-propre à dédaigner même les douleurs vraies, et, par suite, les sentiments qui les causent. Sénèque montre à son ami tout ce qu'il peut entrer d'ostentation dans beaucoup de douleurs qui se croient sincères : « On veut afficher ses regrets ; on ne cède pas à son affliction, on en fait parade ; et ce n'est point la souffrance qui fait la tristesse. » — Eh quoi ! oublierai-je mon ami ? — Garde-toi de l'hypocrisie de confondre le souvenir avec la souffrance. Sois sincère ; ne te prends pas plus au sérieux qu'il ne faut. « Ce front si rembruni va s'éclairer au moindre sujet de rire... Je ne te renvoie même pas à cette longueur de temps qui adoucit tous les regrets et calme les plus violents désespoirs. Dès que tu cesseras de t'observer, ce fantôme de tristesse s'évanouira. A présent, tu choies ta douleur ; tu la choies, et encore t'échappe-t-elle : plus elle est vive, plus elle cesse vite. » Que de fois abandonnas-tu tes amis pour quelque lointain voyage ! Combien de temps, dans le même lieu, demeuras-tu souvent sans les voir ! Tu fus privé d'eux par ta faute plus que la mort ne t'en prive, et tu te plains aujourd'hui d'un mal qui t'avait toujours laissé insensible. Ne les aimes-tu donc qu'après les avoir perdus ? Connais à ce signe que quelque fausseté se mêle à ta tristesse, et garde qu'on ne t'accuse de pleurer pour d'autres, et de chercher bien tard à faire des preuves de ton affection. Va ! il faut que la douleur cesse, et « la plus honteuse manière d'en guérir, c'est d'en guérir par lassitude. Mieux vaut renoncer à ton chagrin que d'attendre qu'il renonce à toi... Rien ne rebute si vite que le spectacle de l'affliction : récente, elle trouve des consolateurs et s'attire quelques sympathies ; invétérée, elle prête au ridicule et avec raison : c'est alors hypocrisie ou sottise. »

Le lecteur décidera si l'expérience qui respire dans cette lettre exprime l'héroïsme de la sincérité ou une certaine sécheresse de cœur. Ces lignes nous intéressent comme un exemple des raisonnements étrangers à la pure doctrine dont on se sert pour y conduire. C'est la nature elle-même, comme nous le disions, qu'on veut incliner ici à sa propre destruction. De tels arguments interviennent sans cesse dans les exhortations de Sénèque. Il ne craindra même pas, dans d'autres circonstances, d'emprunter la langue d'Epicure, et d'appeler le plaisir au secours de la raison, pour déterminer les premiers mouvements de la volonté vers le

Digitized by Google

bien. Et tout cela sera bien propre à tromper un lecteur inattentif sur la signification d'un système qui prêche l'ascétisme, et qui s'adresse, pour le produire, aux penchants même qui le rendent impossible. Mais c'est là l'esprit même de la parénétique : la nature, quoique indifférente, n'est pas méprisable, et il y a un progrès vers le bien en dehors du bien.

Il est impossible de nier, il nous semble, qu'au fond une grande équivoque, comme nous le disions, supportait tout cet édifice. C'est une gageure insoutenable, que de prétendre conduire la volonté par des mobiles quelconques à un détachement dont on place toute la valeur morale dans le mobile rationnel de l'obéissance à l'ordre et du mépris des choses sensibles. Mais il fallait en passer par là, si l'on voulait intéresser un grand nombre d'hommes à pénétrer plus avant dans la doctrine et à en saisir l'esprit véritable. Cette parénétique nous apparaît, de ce point de vue, comme une sorte de propédeutique, qui, sans dévoiler la vérité que par progrès, et usant des procédés les plus divers, toujours assez justifiés dès qu'ils réussissent, malaxait l'âme, et y créait un trouble capable de l'incliner au désir d'une plus complète révélation. Intuition de ce grand fait, qu'on va aux idées par les sentiments, et même par les habitudes. Ce sont ces dispositions inconscientes à la vertu que Sénèque cherchait à créer chez tous ceux qui lui confiaient leurs âmes. Pour cela, tout lui est bon, même cette dépréciation légère de la vertu qui la fait paraître plus humaine et plus accessible. Mais ceux qui le liront avec attention s'apercevront assez qu'il n'oublie jamais le but austère de la morale. L'idée rationnelle par excellence, l'absolue vanité de tout ce qui passe, réapparaît sans cesse dans ses discours, au milieu de toutes les flatteries dont il essaie d'endormir la vigilance de la nature. Soyez persuadés qu'après tout ce qu'il dit de l'amitié, et de la force qu'elle a dans l'instinct, et de celle dont elle pouvait à lui-même lui tirer des larmes, il signerait encore de toute son âme cette grande page froide où Epictète a exprimé sur cette question toute l'intransigeance dogmatique du système, et qui n'étonnera pas à cette place :

« Si tu désirais ton fils ou ton ami, quand il ne t'est pas donné de les avoir, ce serait, sache-le bien, désirer des figues en hiver. Ce qu'est l'hiver par rapport aux figues, les événements qui résultent de l'ensemble des choses le sont par rapport à ce qu'ils nous enlèvent. Désormais, donc, au moment où tu jouiras de quelqu'un, mets-toi devant les yeux la scène contraire. Quel mal y aurait-il, quand tu embrasses ton enfant, à te dire tout bas,

Digitized by Google

en parlant de lui : « Tu mourras demain » ; et de même, en embrassant ton ami : « Tu partiras demain, ou, si ce n'est toi, ce sera moi ; et ainsi, nous ne nous verrons plus. — Mais ce sont là des paroles fâcheuses ! —... Appelleras-tu donc fâcheux un mot qui désigne un fait tout naturel ? Dis alors que c'est aussi une expression fâcheuse que celle-ci : On coupe les épis ; car elle signifie la fin des épis. Mais elle ne signifie pas, Dieu merci, celle du monde. Appelle fâcheux aussi le mot qui désigne la chute des feuilles, et celui qui désigne les figues sèches, parce qu'elles remplacent les figues fraîches, et celui qui désigne les raisins secs, parce qu'ils remplacent les raisins frais. Il n'y a dans tout cela que des transformations des choses les unes dans les autres... Ordre, règle, disposition de l'ensemble, voilà tout ce qu'il y a là ; et il n'y a pas autre chose dans un départ : ce n'est qu'un petit changement ; pas autre chose dans la mort : ce n'est qu'un grand changement. L'être actuel s'y change, non point en non-être, mais en quelque chose qui n'est pas actuellement. — Est-ce donc que je ne serai plus ? — Si, tu seras ; mais tu seras quelque autre chose qui, en ce moment sera nécessaire au monde » (1). Le dernier mot de cette morale reste toujours la soumission à la nécessité.

IV

JUGEMENT SUR LA PARÉNÉTIQUE

A travers les préceptes de la parénétique stoïcienne, on apercevrait ainsi presque toujours l'idéal moral très rigoureux que la raison définit, et la parénétique, généralement pratiquée, quoi que lui reproche Ariston, dans un esprit élevé, n'a pas compromis le renom de sévérité et de pureté de la doctrine. Et, par cette tenue, elle a rendu le service le plus signalé au principe de cette doctrine. Il s'agissait de rattacher une morale pratique, une règle des actions, à un principe qui condamne la pratique et l'action. Pour cela, les Stoïciens ont eu l'habileté de graduer les actions naturelles, et de mettre au plus haut rang, comme « préférables » (προηγμενα), celles où spontanément la nature renonce à

(1) Trad. Guyau, édit. du *Manuel*, p. 15, DISSERT, III, 24.

Digitized by Google

une part d'elle-même. En réalité, l'activité, lorsqu'elle se porte au sacrifice de son propre mouvement, s'y porte par le même entraînement qui l'attache aux fins les plus égoïstes, la même confiance dans les directions de la nature. Si cet entraînement et cette confiance sont condamnés en principe, l'activité désintéressée n'a plus elle-même aucune justification. Mais l'équivoque sauve la doctrine : la plus haute vertu naturelle est aussi la plus rare et la plus difficile aux natures communes : le public admet donc volontiers que cette vertu *n'est qu'*une entrave à la nature. C'est comme il croit que les règles font tout l'art, alors que l'inspiration même fait les règles, qui ne sont que le rythme apparent de son mouvement intérieur.

On aperçoit toute la portée, toutes les ressources de cet artifice. Car toutes les vertus, même les plus communes, énoncent des règles où l'inspiration de la nature a quelquefois, et chez quelques-uns, de la peine à se ranger. Par ce caractère, la moralité semble bien une contrainte de la nature : on pourra donc toujours la justifier en apparence par un principe qui condamne la nature. La dogmatique stoïcienne pouvait expliquer cet élément négatif de toute vertu naturelle. Elle ne pouvait expliquer ni justifier l'élément positif de la vertu, c'est-à-dire l'action même et l'attachement qu'elle suppose. Mais, dans la pratique, il n'était pas nécessaire d'insister sur cette distinction, et les Stoïciens eux-mêmes n'ont pas bien vu que c'est à cela que se ramène l'opposition de leur κατόρθωμα et de leur καθῆκον. C'est ce qui fait que leur morale pratique ne connaît guère cette opposition. Croyant avoir une bonne fois accordé la raison et la nature, ils s'abandonnent ensuite, avec le public, aux inspirations de la morale naturelle. Ils préfèrent ce que la conscience commune préfère.

Il devra leur arriver, par suite, de le préférer parfois pour les mêmes raisons que la conscience commune, lesquelles pourront n'avoir plus aucun rapport, même apparent, avec leur principe dogmatique. L'exemple d'une parénétique noble, hautaine, attirée par un idéal véritablement ascétique,est celui que nous donnent les chefs les plus autorisés du Portique ; mais il est évident qu'une telle méthode de conciliation ne comporte pas cette élévation continue ; elle ne s'y pouvait maintenir que chez un esprit pénétré des principes rationalistes de la doctrine. Les esprits purement pratiques, au contraire, devaient être portés à interpréter le dogme par la méthode plutôt que la méthode par le dogme. La parénétique devenait alors un probabilisme prati-

Digitized by Google

que dénué d'autorité, ou qui n'emprunte pas son autorité aux sources dont il se réclame. Il n'est pas toujours facile d'apercevoir le côté de dogmatique stoïcienne dans les préceptes des Offices, et il apparaît bien que, dans le détail, Cicéron lui-même ne se soucie pas de leur donner une base dogmatique. Il parle de l'abondance de son cœur, et comme un père de famille qui a beaucoup vu, beaucoup souffert, beaucoup réfléchi. Sénèque lui-même, fort souvent, se contente de distribuer les conseils de son expérience humaine, et une intuition de secrète prudence le garde de chercher pour chaque précepte les raisons théoriques dont il prétend les appuyer dans leur ensemble. Ainsi, la morale se fonde toute sur une équivoque, et des maximes venues d'on ne sait où passent au bénéfice d'une doctrine qui ne peut en donner, et qui les exclut toutes par principe. Une analogie grossière avec le détachement rationnel justifie dogmatiquement les activités les plus généreuses de la nature, qui entraînent ensuite toutes les autres avec elles dans le cadre de la moralité.

On ne peut mieux comparer l'attitude des Stoïciens qu'à celle que nous retrouverons chez Pascal. Le principe du christianisme, qui est le principe rationaliste même, condamne Pascal à professer que la vertu dépasse les forces et les moyens de la nature. Pratiquement, ce sont des vertus naturelles qu'il défend contre les Jésuites : et il les défend souvent par des raisons qui n'ont rien de commun avec son principe théorique d'appréciation : car un principe qui condamne toute la nature ne pourrait jamais servir à en justifier quelque part. Lui aussi, il s'attache de préférence aux vertus naturelles les plus difficiles, qui semblent ainsi les plus conformes au principe ascétique de son idéologie. Mais il ne dédaignera pas, cependant, de défendre des vertus tout à fait élémentaires, qui imposent encore à quelques natures et dans quelques cas une certaine contrainte, contre le principe de relâchement systématique de ses adversaires, où il n'arrive plus à reconnaître même l'ombre de la règle véritable.

Les Stoïciens oscillaient donc, de même, dans la pratique, entre les deux directions que la théorie de l'intention, comme nous l'avons dit (1), laisse ouvertes à la morale : ou le rigorisme aristonien, ou la morale naturelle, dont ils ne connaissent pas les principes. Mais l'opposition entre leurs deux morales n'arrivera point à se dissimuler aux esprits critiques. La vérité est que la conciliation ne pourrait se faire que par un troisième

(1) Livre I, p. 51.

Digitized by Google

moyen, qui renonce à la morale même : c'est dans cette voie que se sont engagés plus tard ceux qui ont donné un si mauvais renom à la casuistique. La casuistique immorale de certains jésuites n'est, comme on le montrera, qu'une application de la parénétique elle-même, qui a pour objet de proportionner l'effort aux forces de chacun. Mais c'en est l'application la plus juste, dans l'hypothèse que la nature doit accomplir un bien qui la dépasse. Ce commandement impossible ne peut être, en effet, compris que d'une manière : il ne s'agit point de réaliser la règle, mais seulement de la reconnaître, tout en la violant ; il ne s'agit point d'être bon, mais de se justifier de ne l'être pas ; et c'est un travail qui devient plus facile à mesure que la conscience est moins délicate. Le prétexte le plus spécieux peut alors couvrir toutes les fautes. La *morale de l'intention* a pris un si fâcheux renom parce que sa notoriété ne s'est établie que sous cette forme. Mais, à vrai dire, elle ne mérite son nom que sous cette forme. Ce n'est jamais sur l'intention pure que les Stoïciens ont fondé la vertu, mais toujours sur l'intention indissolublement unie au mobile, c'est à dire sur la disposition naturelle qui pousse à l'acte, et non sur le prétexte dont il se colore. Fidèles à leur principe, ils croient la nature capable de détachement. Infidèles à ce principe, ils s'en remettent à la nature de bien faire en s'attachant à ses fins.

Telles sont, du moins, leurs attitudes les plus ordinaires. Mais il était impossible que la logique n'entraînât pas quelques Stoïciens, au moins dans quelques cas, jusqu'à la véritable doctrine de l'intention. M. Thamin (1) a relevé dans les auteurs toutes les traces de cette jésuitique stoïcienne. Elles ne sont pas nombreuses, mais elles sont fort significatives. Elles nous montrent que la jésuitique n'est pas d'un temps, qu'elle fait partie de la morale pratique de tous les temps. Elle est une suite nécessaire du principe idéologique, lorsque ce principe descend dans les masses : car les gens grossiers trouveront toujours plus naturel de faire de l'Idée un simple mot que de lui donner sa pleine signification en acceptant pour la nature les plus dures contraintes.

Les Stoïciens croient en l'Idée, et leur parénétique est une contradiction sincère. Certainement, ils renonceraient à la nature plutôt qu'à leur principe ; mais c'est leur principe qu'ils croient défendre en montrant qu'il est applicable : car qu'est-ce qu'un principe d'action qui condamnerait l'action ? Ils croient

(1) *Un problème moral dans l'antiquité*, Hachette, 1884.

Digitized by Google

donc à leur parénétique de la même foi qu'à leur principe même. Cette foi est, du reste, si naturelle, dans une telle doctrine, qu'ils l'ont imposée à l'univers, avec cette doctrine. Nous verrons comme leur parénétique est combattue ; mais les difficultés logiques qu'elle soulève n'en ébranlent pas le crédit, parce que le public pressent, comme nous l'avons dit, que, dans une certaine position du problème moral, la contradiction même de la parénétique est la logique la plus parfaite.

Cette contradiction logique, les Stoïciens la portent à un point bien plus remarquable encore dans leur théorie de la liberté et de la responsabilité, où nous trouverons le plus haut degré de leur originalité, comme aussi de leur influence.

SECTION III

La théorie de la responsabilité comme deuxième solution de l'antinomie

S'il nous fallait proportionner l'exposition de cette théorie à son importance, nous devrions nous étendre ici très longuement. Mais elle est si étroitement rattachée aux parties déjà présentées du système, et elle reçoit de son rapport avec ces dernières une clarté si vive, qu'il sera, nous l'espérons, inutile de multiplier les textes pour en faire comprendre la pleine signification.

La parénétique avait pour rôle de couvrir la difficulté soulevée par la découverte du conflit entre la raison et la nature. Une pleine confiance en sa valeur devait entraîner une entière sincérité dans la reconnaissance de toutes les conséquences de ce conflit, fûssent-elles même en soi inconciliables avec la parénétique. C'est ce que nous constatons en effet. Rassurés par l'équivoque qui leur assure et leur conserve, en tout état de cause, une morale pratique, les Stoïciens ne craignent plus d'aller de l'avant jusqu'au terme logique de leur antinomie, où leur apparaît un horizon bien différent de celui de la parénétique. Et, si leur attachement à celle-ci ne leur permet pas alors de dégager complètement la signification de ce qu'ils aperçoi-

Digitized by Google

vent, ils n'en conservent pas moins, par leur recherche même, l'initiative, au moins philosophique, d'une des théories morales les plus grosses de conséquences.

I

PRINCIPE : L'ÉGALITÉ DES FAUTES

Le point de départ de cette nouvelle recherche, c'est l'idée que toutes les fautes sont égales, qu'il n'y a point de milieu entre le vice et la vertu, et que quiconque n'est pas vertueux a tous les vices. On voit tout de suite comme cette idée découle nécessairement de la conception stoïcienne du devoir, du κατόρθωμα, et de son irréductibilité à la nature. Faire son devoir, ce n'est point seulement, nous l'avons vu, agir aussi raisonnablement qu'on sait : c'est agir d'une manière absolument rationnelle, c'est à dire par pur amour de l'ordre et en dehors de tout attrait sensible. Une telle définition du devoir exclut de la vraie moralité même les désintéressements humains sous toutes leurs formes, comme la vérité des rationalistes exclut de la science toute l'apparence sensible. On est dans la nature ou hors de la nature, point de milieu. « Point de faute plus grande ou moins grande, disent-ils. Toutes sont entières et achevées » (1). « Toute erreur, disent-ils encore, est égale à une autre ; or toute faute vient d'une erreur » (c'est une erreur sur le bien, que l'on rattache à la nature) ; « donc, toute faute en égale une autre quelconque » (2).

Ce principe entraîne aussitôt, dans la doctrine, une grande conséquence : c'est qu'aucun homme ne peut se vanter d'échapper à cette erreur où se résument tous les vices : car, avec la même nécessité que la raison exclut la sensibilité, l'action, suivant les Stoïciens, la suppose, sous forme de mobiles, qui sont la matière des actes. Les Stoïciens acceptent cette conséquence comme le principe. Voici, par exemple, comment Sénèque nous la présente dans le livre des *Bienfaits* (IV, 26).

Il s'agit de déterminer à qui l'homme généreux fera du bien ; et l'auteur est d'avis qu'il ne saurait d'aucune manière en faire à l'ingrat. Mais il remarque que, suivant la doctrine

(1) Stob. *Ecl.* II, 220.
(2) Ibid., 218-219.

Digitized by Google

stoïcienne, toutes les fautes se ramènent à une unique faute : la méconnaissance de la loi et la désobéissance à l'ordre. Le mal de l'ingratitude, ce n'est donc pas l'ingratitude même dans sa laideur naturelle (car nul sentiment, nul acte, n'a, par lui-même, une valeur morale quelconque) ; c'est la déraison de l'âme dont l'ingratitude témoigne sous une forme particulière. Or cette déraison se retrouve dans toute faute morale, qu'il s'agisse d'un homicide, d'un parjure, ou seulement d'un caprice égoïste. Tout pécheur est donc un ingrat, fût-il, du reste, le plus reconnaissant des hommes, comme tout pécheur est un homicide et un parjure : car tout pécheur commet, de ces fautes, précisément ce qui fait qu'elles sont des fautes ; et ce qu'il n'en commet pas est un élément *indifférent*, qui n'entre point au compte de leur malignité positive.

C'est ainsi qu'Achille est un poltron, Aristide, un homme injuste, Fabius, un téméraire, Décius, un lâche, Mucius, un traître : non pas qu'ils aient ces défauts ou vices sous forme de dispositions naturelles, mais ils les ont dans leur malignité véritable, parce qu'ils ne sont point des sages (1). Comment le seraient-ils, du reste, quand Socrate et Diogène, Zénon et Chrysippe mêmes ne l'ont point été ? A la différence d'Epicure, à qui l'on reproche de parler sans cesse de sa sagesse, les Stoïciens ne veulent que tendre au but, et ils s'estimeront heureux, s'ils en restent même assez loin, pourvu qu'ils n'en soient pas le plus loin possible (2). Pourtant, quiconque n'est qu'en progrès n'est qu'un fou (3), par suite, un méchant, et a tous les vices (4). Et le progrès même est indifférent, comme tout ce qui existe hors de la vertu et du vice. Il appartient seulement à cette catégorie des choses indifférentes qui, comme la santé et la vie, peuvent être légitimement placées avant beaucoup d'autres (5).

---

(1) Cf : *De Off.* III, 4.

(2) Sénèque, lettre 75.

(3) Ibid.

(4) *De Benef*, IV, 26.

(5) Stob., *Ecl.* II, 146 : Τῶν προηγμένων εἶναι... προκοπήν.

Digitized by Google

II

CONSÉQUENCE : LE « PARADOXE STOICIEN » ET LA FAUTE ORIGINELLE

Nous voyons ici s'accuser une conséquence capitale de l'idéalisme, que les doctrines de Platon et d'Epicure nous avaient laissé complètement ignorer. Si l'Idée, dans ces doctrines, est aussi incompatible avec la nature que dans la doctrine stoïcienne, cette incompatibilité n'y est pas aperçue. On nous donne un idéal qui dépasse la nature : on n'avoue pas qu'il dépasse la nature. Pour les Stoïciens, toute action naturelle est moralement indifférente ; entre le devoir, ou κατόρθωμα, et le bien naturel, ou καθῆκον, nul rapport. La moralité véritable consisterait à produire un acte dont le mobile ne fût point naturel. Mais toute action a pour mobile un bien naturel, à tel point que le devoir pratique consiste toujours à poursuivre un tel bien, à faire ce qui est « convenable à la nature », *convenientia naturae*, καθήκοντα. Le véritable devoir est donc au dessus des forces de la nature.

Essayons d'oublier que la parénétique, cette science de conciliation, reconnaît aux biens naturels eux-mêmes une sorte de valeur morale, puisqu'elle en estime quelques-uns « préférables » à d'autres. Les Stoïciens n'ont jamais entendu que cette concession portât la moindre atteinte à leur principe fondamental de l'opposition de la nature et de la volonté ; et ils ont cru que la parénétique justifiait, au contraire, cette opposition, en la rendant inoffensive. Mais, si on la maintient sans réserve, il en découle nécessairement que toutes les actions qui viennent de la nature sont moralement mauvaises. Sans doute, le bien naturel, qui est la fin de l'action, n'est, moralement, qu'indifférent, et non pas mauvais ; mais la volonté de ce bien n'est pas moralement indifférente ; car la moralité ne consiste qu'à bien ou mal vouloir. Toute volonté de ce bien est donc mauvaise.

Toute volonté est coupable ; mais aussi toute volonté est impuissante au bien : par où il semble qu'elle cesse même de pouvoir pécher. Revenons-nous donc au paradoxe socratique ?

Les Stoïciens ont bien vu que leur doctrine les reconduisait, par un côté, à quelque principe plus ou moins analogue à ce paradoxe. Nous trouvons dans Epictète ce qui suit :

« O homme, il ne faut pas que les torts des autres produi-

Digitized by Google

sent sur toi un effet contraire à la nature : aie pitié d'eux plutôt. Laisse là ces mots de colère et de haine, ces exclamations de la multitude : Quelle canaille ! Quel être odieux ! Es-tu donc pour ta part devenu sage en un jour ? Te voilà bien sévère. S'il est vrai, comme l'assurent les philosophes » (il s'agit évidemment de Socrate et Platon), « qu'il n'y a... aux vouloirs des hommes qu'une seule cause, la conviction que telle chose est convenable, s'il leur est impossible de vouloir autre chose que ce qu'ils jugent convenable, pourquoi nous emporter contre la plupart d'entre eux ?... Montre-leur qu'ils se trompent, et tu verras comme ils cesseront de faire mal. — Quoi donc ! ce voleur et cet adultère ne devraient-ils pas périr ? — Ne parle pas ainsi, mais dis plutôt : Cet homme qui s'égare et qui se trompe sur les sujets les plus importants, cet homme aveuglé, non dans ces yeux du corps qui distinguent le blanc du noir, mais dans ces yeux de l'esprit qui distinguent le bien du mal, ne devrait-il pas périr ? Et, si tu parles ainsi, tu reconnaîtras combien ton dire est inhumain, combien il ressemble à celui-ci : Cet homme aveugle et sourd ne devrait-il pas périr ? » (1) Sénèque semble faire pour nous un commentaire de ce passage, lorsqu'il nous dit (lettre 31) : « Qu'est-ce que le bien ? La science. Qu'est-ce que le mal ? L'ignorance. »

Il est certain qu'il y a, dans le stoïcisme, des éléments qui lui permettent de prendre entièrement à son compte le paradoxe socratique. Nous connaissons la signification de ce paradoxe (2). Notre bien ne peut nous déterminer, si c'est nous-mêmes qui le créons : au contraire, il témoigne alors de notre liberté, dont il est l'œuvre ; mais il nous déterminera, s'il est, en notre action, ce que l'Idée, croit-on, est en chaque phénomène sensible, c'est-à-dire la raison parfaite et éternelle d'une apparence passagère, le principe immobile du mouvement. Or Platon admet que l'action humaine doit être assimilée aux phénomènes de la nature, qui sont aussi des actions, et que notre action exprime notre Bien, dans le même sens où l'Idée de chaque phénomène est le Bien de ce phénomène. Nul ne fait le mal volontairement, parce que la volonté, comme toutes choses, n'a que l'Idée pour fin efficace, et que l'Idée est le Bien des choses. Mais ce Bien des choses, c'est seulement leur plus profonde nature, qui, étant Idée, n'est plus volonté ni mouvement, mais un état et

(1) *Ent.*, trad. Guyau, éd. du *Manuel*, p. 89.
(2) Voir Liv. I, ch. II, p. 16 et 17.

Digitized by Google

un repos éternels. Comme le Bien absolu de la chose, l'Idée en est donc aussi l'absolue détermination. La volonté est donc absolument déterminée dans le Bien qu'elle poursuit. Ainsi, elle ne veut jamais le mal, et elle n'est même pas responsable de ses volitions.

Les Stoïciens admettent nécessairement cette théorie dans la mesure même où ils sont idéalistes. Mais leur mérite est d'apercevoir une difficulté du problème qui doit faire éclater la théorie, et leur originalité a la même source ici que dans leur parénétique. Ils ne sont pas complètement idéalistes ; ils ne croient pas que la nature se ramène à l'Idée ; ils n'admettent pas que l'Idée soit le principe de tout mouvement : au contraire, ils opposent la nature à l'Idée, comme poursuivant des fins que l'Idée ne reconnaît pas. Ils accentuent une différence que Platon efface le plus possible. Ils maintiennent qu'il y a dans la nature et dans la volonté un élément irréductible à toute raison.

Mais c'est ce qu'ils soutiennent spécialement dans la théorie qui nous occupe, puisqu'elle est toute fondée sur l'opposition des deux biens moral et naturel. Il est donc vrai que toute action est déterminée par l'attrait du bien ; mais il faut distinguer entre l'attrait du bien moral et l'attrait du bien naturel. Or c'est le bien moral que nous ne pouvons vouloir : c'est donc le bien naturel qui nous détermine à chaque action. Dans ces conditions, on peut conserver la formule du paradoxe socratique, mais on l'interprète nécessairement en un sens diamétralement contraire à celui des Socratiques.

En effet, d'abord, c'est le mal qui nous détermine sous l'apparence du Bien, tandis que, pour Platon, c'était le Bien, sous l'apparence du mal. Pour Platon, c'est l'Idée descendue dans la nature et y exerçant son action à travers ses voiles. Pour les Stoïciens, c'est un principe opposé à l'Idée, et qu'on ne peut aimer qu'en repoussant l'Idée. Ainsi, pour Platon, le principe de l'action prévient le mal, puisqu'il est le Bien ; pour les Stoïciens, le principe de l'action impose le mal, puisqu'il est le Mal.

En second lieu, le principe de l'action, dans Platon, est véritablement déterminant, puisque l'Idée n'a d'autre caractère que de déterminer, et que, en outre, elle s'impose comme du dehors à la nature indéterminée. L'Idée détermine la nature à la fois par son caractère même et par son mode d'action : elle est à la fois détermination et contrainte. Le principe d'action, chez les Stoïciens, n'est point Idée ; donc, il n'est point détermina-

Digitized by Google

tion. Mais il n'est pas non plus contrainte, puisqu'il ne fait qu'un avec la nature même. On n'a cessé de nous répéter que l'activité n'avait point sa cause dans son bien, mais le bien dans l'activité. Et il n'y a pas de théorie plus profonde. Dans cette théorie, la nature devient le principe de son propre mouvement. Ainsi, le bien qu'elle poursuit *est* le mal, et c'est elle qui *fait* ce mal.

Et cependant, elle le fait nécessairement. Mais en quel sens ? Non pas en ce sens qu'elle n'est point libre dans son action, mais en ce sens que le bien dépasse la portée de son action. L'œuvre de la volonté ne peut pas n'être point volontaire : la volonté sera donc coupable, si cette œuvre est mauvaise. Mais cette œuvre sera toujours mauvaise, parce que le bien ne peut être l'œuvre d'une volonté.

Voilà le paradoxe que l'on pourrait appeler « stoïcien », et qui est bien, si l'on veut, une suite du paradoxe socratique, mais dans une doctrine pleinement sincère et où le problème moral est exposé sans réticences.

Je ne dis pas que les Stoïciens ont compris leur propre pensée comme je la présente. Ils auraient probablement renoncé à la contradiction même qui nous intéresse en eux, s'ils avaient aperçu que c'est une véritable contradiction. Encore une fois, l'originalité des Stoïciens, c'est de croire qu'il y a une solution de cette antinomie ; aussi, est-ce l'antinomie même qu'ils nous présentent naïvement comme leur propre système moral. Cette volonté, dont ils n'ont rien fait en physique, et qu'ils ont même complètement reniée par leur déterminisme, ils lui laissent, au contraire, si bien son caractère propre en pratique que, du coup, l'Idéalisme voit face à face son ennemi. Sans doute, les Stoïciens gardent parfois en morale le langage confus de leur théorétique, et c'est alors qu'ils excusent le mal par leur principe de déterminisme universel. Ces incohérences trop explicables n'enlèvent rien à la clarté des révélations qu'ils nous apportent, et leurs formules, ce qui est arrivé souvent dans les doctrines, sont même plus fortes que leur pensée.

S'ils peuvent chercher quelquefois, en effet, à se rattacher à la pensée platonicienne, ce sont des maximes bien différentes de celles de Platon qu'ils mettent en circulation. Platon dit : « Nul n'est méchant volontairement » ; ils disent : « Nous ne faisons naturellement que le mal ». Platon considère le criminel comme un malheureux : les Stoïciens considèrent l'homme le plus parfait comme un criminel. Et ce qu'Epictète nous demande

Digitized by Google

même dans le passage précédemment cité, où il commente peut-être Platon, c'est encore de l'indulgence pour un coupable plus que de la pitié pour un malheureux : nous sommes tous pécheurs, et c'est le sentiment de notre fragilité commune qui doit nous porter à excuser les autres. Mais le Stoïcien n'a point d'excuse pour la faute même ni pour la volonté.

La pensée du stoïcisme apparaît dans une déclaration que Cicéron attribue à son fondateur même, et qui est d'une précision parfaite. Nous avons dit que, à l'époque de Cicéron, le stoïcisme s'était fort rapproché des doctrines socratiques, et ses partisans d'alors s'efforçaient plutôt de dissimuler la différence des doctrines, dans une pensée de prosélytisme, qu'ils ne cherchaient dans l'originalité une satisfaction d'amour-propre. Epictète est visiblement gagné à cet éclectisme, que Cicéron, non sans quelque naïveté, reproche au fondateur du Portique de n'avoir pas lui-même professé. Heureusement que son opinion sur ce point ne l'empêche pas de nous faire connaître les raisons si intéressantes par où Zénon justifiait son indépendance. Ce philosophe se flattait, nous dit-on, de se distinguer complètement des Socratiques, d'une part, en différenciant nettement le bien qui consiste dans la bonne volonté d'avec toutes les fins naturelles, qui peuvent être « préférables » les unes aux autres, mais dont aucune n'est bonne, et qui sont toutes indifférentes ; d'autre part, et remarquons-le, comme conséquence (*sequetur enim...*), en affirmant que tous les vices sont égaux et toutes les fautes pareilles (*De Finibus*, IV, 20-22). Il est impossible de se connaître mieux. Si la formule du paradoxe socratique est commune par quelque côté aux deux écoles, les Stoïciens sont donc pleinement conscients que leur théorie de la volonté lui donne un sens absolument nouveau.

En vérité, ce sens est si nouveau que le problème moral lui-même en prend une autre signification. L'idée de responsabilité ne joue, pour ainsi dire, aucun rôle chez les Socratiques et les Epicuriens : elle passe ici au premier plan. Elle y restera dans toutes les doctrines. Tout un ordre de questions est soulevé, dont les philosophes semblaient n'avoir auparavant aucune idée. Les rapports de la théorie morale des Stoïciens avec la pensée chrétienne vont nous en révéler l'importance historique considérable.

Digitized by Google

III

ANALOGIES AVEC LE CHRISTIANISME

Au moment même, en effet, où Sénèque et Epictète répandaient leur doctrine à Rome dans un monde cultivé, un prédicateur autrement puissant, mais sur les foules, lui donnait la forme mystique sous laquelle elle a conquis l'assentiment de l'avenir. C'est une coïncidence qui a bien mérité de frapper les esprits curieux, et qui donne une excuse assez naturelle à certaines légendes : ces nombreuses lettres de Senèque, où l'égale *amoralité* de tous les actes, même les meilleurs selon la nature, est relevée avec tant de force, ont vu le jour au même moment que ces épîtres où Paul de Tarse enseigne si acerbement l'inutilité des actes, leur malice invincible, le prix exclusif d'une bonne volonté qui n'est pas en notre puissance. La sagesse sémitique et la sagesse grecque se sont rencontrées, sans qu'elles eussent peut-être besoin de se connaître : car il n'y a, dans l'idéologie, qu'une sagesse humaine.

« Il est écrit », dit saint Paul : « il n'y a personne qui soit juste ; il n'y a personne qui comprenne, personne qui cherche Dieu ; ... *il n'y a personne qui fasse le bien, pas un seul homme*... Mais Dieu nous a relevés, *sans que nous le méritions*, par un don gracieux... En quoi consiste notre mérite ? Nous n'en avons point. *A quoi tient-il ? A nos actes ? Non : il tient à notre foi.* Car nous professons que c'est la foi qui relève l'homme, en dehors des actes que la loi lui commande... Que dit, en effet, l'Ecriture ? Abraham crut en Dieu, et cela *lui fut rèputé à justice.* Or, à celui qui agit, la récompense n'est point donnée comme une grâce, mais comme un dû ; c'est à celui qui n'agit pas, mais qui se contente de croire en *celui qui justifie l'impie*, que sa foi est réputée à justice, par un don tout gratuit de la volonté divine. De même, David dit le bonheur de l'homme que Dieu choisit, et *auquel il confère la justice sans considérer ses actions* : — Bien heureux ceux dont les iniquités ont été remises et dont les péchés ont été couverts ; bienheureux l'homme à qui Dieu *n'a pas imputé son péché* » (AD ROM., III et IV).

Cette doctrine, au secours de laquelle saint Paul appelle à plus ou moins bon droit toute la morale juive et l'histoire d'Israël, c'est bien, comme on le voit, la doctrine que les Stoïciens.

Digitized by Google

cherchaient alors à rattacher à toute la science grecque : la nature est mauvaise, et l'on ne s'arrache point de soi-même à sa nature. Paul ajoutait que Dieu peut nous y arracher. C'est en cela que le christianisme a complété le stoïcisme, à qui, d'une part, son empirisme de façade, et, d'autre part, sa parénétique ne permettaient pas de professer ouvertement cette doctrine. Cependant, il la professe implicitement : car, si la nature ne peut faire le bien, et que celui-ci soit néanmoins obligatoire et possible, il ne peut être possible que par un secours qui dépasse la nature. Or la conséquence est si certaine que, parfois, l'aveu en échappera même à ces matérialistes.

Ecoutons encore parler Sénèque. Comme le juste qu'on supposerait abandonné de la grâce, il se demande : « Que me sert la philosophie, s'il existe une fatalité ? » (1) Et le secours, à ses yeux, vient aussi du Dieu même qui a fait le destin ; et c'est une sorte de Rédemption, dans la mesure où la pensée latine la pouvait comprendre : « Il n'est pas besoin d'élever les mains vers le ciel, ni de gagner le gardien d'un temple, pour qu'il nous introduise jusqu'à l'oreille de la statue, comme si, de la sorte, elle pouvait mieux nous entendre ; il est près de toi, le Dieu, il est avec toi, il est en toi. Oui, Lucilius, *un esprit saint réside en nous*, qui observe nos vices et veille sur nos vertus, qui agit envers nous comme nous envers lui. *Point d'homme de bien qui ne l'ait avec soi. Qui donc, sans son appui, pourrait s'élever au-dessus de la Fortune ?* C'est lui qui inspire les grandes et généreuses résolutions. Dans chaque âme vertueuse, habite

Quel Dieu ? nul ne le sait, mais il habite un Dieu...

Nous vénérons la source des grands fleuves ; au point où, tout-à-coup, de dessous terre, une rivière a fait éruption, on dresse des autels ; toute veine d'eau thermale a son culte, et la sombre teinte de certains lacs ou leurs abîmes sans fond les ont rendus sacrés. Et, si tu vois un homme que n'épouvantent point les périls, pur de toute passion, heureux dans l'adversité, calme au sein des tempêtes, tu ne diras point : Voilà une trop grande, une trop auguste merveille pour la croire semblable à ce corps chétif qui l'enferme ? *Une force divine est descendue là.* Cette âme supérieure, maîtresse d'elle-même, qui juge que toute chose est au-dessous d'elle, et qui passe, se riant de ce que craignent ou souhai-

(1) *Ad Lucil.*, 16, trad. Baillard, p. 36.

Digitized by Google

tent les autres, *elle est mue par une puissance céleste. Un tel être ne peut se soutenir sans la main de Dieu* » (1).

Epictète nous dit de même (par où on l'a rapproché assez justement de Jansénius) (2), que l'on ne peut être vertueux sans l'assistance divine (3) ; et nous retrouvons une pensée analogue chez Marc-Aurèle (4).

Il faut se hâter de dire que des textes de cette signification sont rares et exceptionnels dans les auteurs stoïciens. Mais ils nous révèlent au moins la direction où le Portique était entraîné par sa théorie morale. Nous avons trouvé chez le matérialiste Epicure une théodicée secrète, qui ne diffère que par les mots de celle de Platon. Il nous est, de même, inutile de chercher la théodicée des Stoïciens dans une théorie spéciale. Leur théodicée, c'est leur idéalisme. Leur idéalisme théorétique leur présentait Dieu sous la forme du Destin, qu'ils ont très judicieusement divinisé. Mais ce Dieu était tout mêlé à la nature, conformément à la confusion d'idées permanente de leur théorétique. Leur morale leur imposait bon gré mal gré un autre Dieu. C'était bien encore le Destin, puisque c'était toujours l'Idée. Mais c'était un Destin séparé de la nature, puisqu'il n'agissait que pour nous soustraire à toutes les lois de la nature. Ce qu'on continuait, par habitude, comme dans le texte précédent de Senèque, à appeler « fatalité » dans la nature même, n'était-ce pas, dès lors, la fatalité d'être libres, c'est à dire de se soustraire à la meilleure des lois ? N'était-ce pas la fatalité de la faute volontaire ? Voilà ce que les Stoïciens reconnaissaient implicitement, en reconnaissant l'égalité des fautes et l'impuissance humaine à faire le bien. Et voilà comment ces matérialistes ont introduit en morale la plus grave des théodicées, en donnant leur première justification rationnelle aux dogmes de la faute originelle et de la prédestination ou de la grâce.

IV

JUGEMENT SUR LA THÉORIE DE LA RESPONSABILITÉ

Le tragique de cette conception, l'histoire des mœurs seule est à même de nous le révéler, et c'est l'enseignement que nous

(1) *Ad Lucil.*, 41, Baillard. p. 92-93.
(2) Thamin, liv. cit. p. 240.
(3) *Diss.*, III, XXII, 1-5.
(4) I, 17.

Digitized by Google

lui demanderons dans nos conclusions. Mais, dans l'histoire des systèmes, les conséquences de la doctrine se présenteront toujours à nous dissimulées par les artifices qui les masquent aux Stoïciens eux-mêmes : le paradoxe socratique et la parénétique.

D'une part, toutes les théories qui, en spéculation, replacent l'Idée dans les choses, suppriment, par voie de conséquence, la faute de la volonté, en supprimant son action et en l'attribuant à Dieu même. Sans doute, l'action humaine, si bien analysée par les Stoïciens, imposera plus ou moins à tous les auteurs la reconnaissance de sa liberté ; et elle les forcera, d'abord, à reculer leur Idée, qui n'est que la détermination, au delà des bornes où la volonté peut atteindre. Mais ils seront moins gênés avec les « actions » du monde physique. Or, lorsqu'ils auront replacé l'Idée au cœur de ce monde, comme son principe, il faudra bien que la volonté humaine, qui ne se traduit que par des mouvements physiques, succombe finalement à la détermination. Les théoriciens se libéreront ainsi de l'angoisse de la prédestination. Ils la laisseront aux simples, qui n'ont pas autant de subtilité, et qui n'arrivent point à se représenter Dieu à la fois comme immanent et comme transcendant, et comme accomplissant, d'une certaine manière, les actes même qu'il condamne. Ceux-là concevront que l'existence de l'homme est une offense à Dieu, et que c'est notre liberté même qui fait notre crime.

Cependant, à ceux-là même, il restera la ressource de la parénétique, qui deviendra, pour les rassurer davantage, la casuistique de l'intention. Ressource des savants et des ignorants, des philosophes et des religions. C'est l'antidote au venin de la fatalité. Il ne faut pas s'étonner que, dans la doctrine chrétienne elle-même, le dogme de la prédestination ou de la grâce n'ait pas occupé la place exclusive que son importance doctrinale devait lui donner logiquement. Dans toutes les morales où il apparaîtra, il devra finalement dissimuler sa face dangereuse devant les nécessités de l'action, qui ne peut se passer de croire à la liberté. A côté donc de la véritable vertu, œuvre de Dieu, à Dieu seule possible (puisque la vertu consiste dans la destruction de la nature, qui ne peut avoir son mobile dans la nature), la religion, comme la philosophie, devra toujours reconnaître, à titre de biens secondaires, ces étapes du détachement, indifférentes et sans mérite au regard du bien, mais qui marquent pourtant une sorte de mieux au milieu du mal ; elle devra substituer à la considération décourageante d'un idéal inaccessible les conseils d'une parénétique plus souple, qui ne néglige

Digitized by Google

point l'action « indifférente », parce qu'elle devrait tout négliger, et qui fait à l'homme une vertu qu'on accepte avec le vice et la corruption de la nature invincible. Ainsi, les nécessités de la vie conduiront toutes ces morales de l'absolu à rentrer dans la vérité de la nature humaine ; et ceux qui ne les connaîtront que par la pratique seront quelquefois portés à douter que les principes soient si excessifs, quand les préceptes sont souples et mesurés. Pascal, pour qui l'excès est la juste règle, commet une erreur de ce genre sur le stoïcisme, lorsqu'il reproche aux Stoïciens de n'avoir point, comme le christianisme, connu l'infirmité de la nature humaine, et d'avoir constamment péché par la présomption. Il est vrai que le Stoïcien se compare beaucoup à Jupiter, qu'il triomphe volontiers en paroles des souffrances sensibles et des embûches du monde, et qu'il se laisse aller avec facilité à la critique et au dénigrement des hommes. Mais, si l'on y regarde de près, on verra que c'est moins en son nom, le plus souvent, qu'il critique ses semblables, qu'au nom de l'idéal qu'il représente ; et on ne peut pourtant lui reprocher comme un trait d'orgueil la confiance qu'il manifeste en la noblesse de cet idéal. On observera la même attitude chez beaucoup d'illustres personnages chrétiens et chez les premiers fondateurs même de la doctrine : car les Livres Saints sont pleins d'anathèmes contre les pécheurs, et les apôtres et les saints du christianisme ont souvent poursuivi la faute avec une vivacité dénuée d'indulgence. Une tendance commune à tous les moralistes de la raison les conduit à se glorifier dans leur idéal et dans le Dieu qui les soutient. Cependant, c'est dans l'esprit de Pascal que les philosophes rationalistes jugent communément la doctrine stoïcienne, et il a fallu toute la force d'un préjugé bien établi pour faire croire même à Kant que la « perfection » stoïcienne est un idéal de bonheur accessible, où le sage se complaît, en quelque sorte, et se carre, et qui exercerait sur la volonté un attrait analogue au plaisir sensible même. Juger ainsi, c'est s'attacher aux mots plus qu'aux choses. Car, si leur matérialisme interdisait aux Stoïciens de professer formellement la transcendance de l'Idée, toute leur théorie pratique n'est que l'affirmation de cette transcendance. On peut regretter, pour le progrès de la morale humaine, qu'ils n'aient point mérité le reproche d'empiricité et de présomption qu'on leur adresse. La vérité est que leur théorie de la bonne volonté est précisément la théorie du devoir que les peuples chrétiens devaient accepter, où la nature est entièrement sacrifiée à la raison, où la sensi-

Digitized by Google

bilité reçoit pour but de se détruire, où la volonté n'atteint sa fin que par l'assistance qu'elle trouve au-dessus d'elle, c'est-à-dire, en définitive, en Dieu.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

La révolte contre l'antinomie et la décomposition de la morale

SECTION I

Coalition des systèmes anciens contre le Portique

C'est ce qui avait parfaitement frappé les anciens. Les artifices que le stoïcisme empruntait à sa parénétique ou à son matérialisme ne réussirent point à les tromper sur le fond des choses. Ils persistèrent à croire que l'on ne peut se vanter de « suivre la nature » , lorsqu'on ne reconnaît d'autre bien que de se détacher d'elle ; et, de tous les camps de la philosophie, se leva contre cet illogisme une des oppositions les plus cohérentes qu'une doctrine morale ait jamais rencontrées. Remarquable coalition de tous les systèmes contre leur propre pensée pleinement sincère ! Si l'on excepte les Epicuriens, secte peu combative et qui semble n'avoir eu jamais qu'une attitude défensive, mais dont, en tout cas, la position dans le débat n'est pas douteuse, nous trouvons réuni contre le Portique à peu près tout ce que l'antiquité compte d'écoles célèbres : les Platoniciens et les Aristotéliciens, la Nouvelle Académie , Pyrrhon, Ariston, et, en dehors des écoles, des esprits aussi éclectiques, aussi complaisants, aussi représentatifs de l'opinion générale et du bon sens populaire que Cicéron et Plutarque.

Au sujet des écoles de Platon et d'Aristote, on sait que, déjà au troisième siècle avant l'ère chrétienne, elles étaient comme en déshérence, et la doctrine d'Arcésilas, malgré son nom d'Académie, n'est pas évidemment un véritable platonisme. Mais les livres de ces auteurs, mal compris, restèrent, en tout cas, fort

Digitized by Google

lus (1), et la critique y relevait soigneusement tous les points de théorie où l'autorité des fondateurs de la philosophie pouvait être tournée contre les nouveautés de leurs épigones. Or, dans la comparaison des Socratiques et des Stoïciens, la différence qui frappait le plus était que, pour les Stoïciens, la vertu suffit à la perfection, tandis que, pour les Socratiques, la vertu n'est pas, semblait-il, la condition suffisante de la vie parfaite, laquelle supposerait, en outre, la possession de biens sensibles.

Rien de plus inexact dans le fond ; rien de plus vrai, si l'on considère seulement la forme des doctrines ; et c'est bien la différence essentielle entre les Socratiques et les Stoïciens, comme Zénon même nous la marquait, que ceux-ci ont dégagé l'antinomie de la vertu et de la sensibilité, qui était contenue dans les théories socratiques, mais dont les Socratiques n'ont jamais eu la claire conscience. Ces derniers, pour établir leurs principes, emploient tous une méthode utilitaire ; ils cherchent le bien, et, en somme, le plus grand plaisir. Ainsi, bien qu'ils missent la béatitude du détachement au plus haut rang, leur principe général ne semblait-il pas exclure de la moralité toute la vie. Ils inspiraient l'idée qu'on passe par des transitions insensibles de la nature à la raison. Au contraire, les Stoïciens condamnaient la nature en principe. De là l'illusion courante sur la différence des doctrines (2). Cette illusion nous révèle la vraie signification d'une polémique qui n'épargne les morales socratiques que parce qu'elle en ignore le principe métaphysique et qu'elle y confond

(1) Cic., *Tusc.*, II, 3, 8 : *Platonem reliquosque Socraticos et deinceps eos qui ab his profecti sunt, legunt omnes, etiam qui illa aut non approbant, aut non studiosissime consectantur.*

(2) Nous disons : une illusion courante ; mais il faut reconnaître que quelquefois cette opinion exprimait plus de zèle contre les Stoïciens que de conviction véritable. Au fond, Cicéron ne sait trop que penser du rapport des Stoïciens avec les Socratiques. Dans les *Académiques*, il oppose nettement les deux formes de systèmes. Au commencement des *Offices*, il indique de nouveau la différence que nous venons de signaler. Mais, dans le *De Finibus*, liv. IV, 20-23 (discussion avec Caton ; et aussi V, 8 et 25), il soutient que Zénon ne diffère des Péripatéciens et des Académiques que par la nouveauté du vocabulaire. Il est à nouveau d'un autre avis dans les *Tusculanes* ; il s'y rallie au Portique, distingue le vrai bien, qui consiste dans la vertu seule, d'avec les avantages sensibles, qui sont seulement « préférables », et, prêtant à la fois à Aristote et aux premiers successeurs de Platon, Speusippe, Xénocrate et Polémon, l'idée que les avantages sensibles font partie des biens véritables et sont nécessaires au bonheur (V. 10), il leur reproche de professer en même temps que le sage est tou-

Digitized by Google

les concessions que leur arrache la nature avec la doctrine fondamentale. Si ce que nous avons dit est vrai, tout ce qu'il y a de rationnel dans les morales de Platon et d'Aristote revient à une négation de la nature sensible : le reste n'est qu'un probalisme sans fondement dans les systèmes, et qui ne dérive que d'une expérience plus ou moins profonde et générale de la vie. Si les

---

jours heureux, et que, cependant, il peut être affecté de certains maux. C'est, dit-il, la même contradiction que chez Epicure. Et il ajoute : ce n'est qu'un artifice de dire, avec Antiochus d'Ascalon, que la sagesse constitue le bonheur, mais non le plus grand bonheur : *nam et qui beatus est, non intelligo, quid requirat, ut sit beatior ; si est enim quod desit, ne beatus quidem est* (V, 8, 28). Et Théophraste est bien plus conséquent, lorsqu'il ajoute que l'honnête homme peut être malheureux ; mais il ruine ainsi toute la morale (9, 24-26). Dans ce passage, Cicéron oppose donc nettement le véritable point de vue stoïcien à l'équivoque de l'ancienne philosophie.

Il se rend compte, cependant, un peu plus loin, des contrariétés de ses diverses thèses sur ce point, et il s'en fait faire l'objection (11) : « S'il est vrai, comme tu l'as dit dans ton livre IV du *De Finibus*, que Zénon et les Péripatéticiens ne diffèrent que par les mots, pourquoi ces derniers ne pourraient-ils pas dire aussi que la vertu suffit au bonheur ? » Cicéron répond d'une manière qui témoigne qu'il ne voyait aucun moyen de résoudre la difficulté : « Tu m'opposes des pièces authentiques et apportes en témoignage ce que j'ai dit ou écrit autrefois. Cette méthode convient avec ceux qui disputent d'après des principes qui les engagent. Pour nous, nous vivons au jour le jour : tout ce dont la probabilité frappe nos esprits, nous le disons : aussi seuls sommes-nous libres. » Cette thèse carnéadéenne, appliquée, non à des idées, mais à des textes, est évidemment faite pour surprendre. Impossible d'y voir autre chose qu'un faux-fuyant de l'auteur pour dissimuler l'impuissance où il se trouve à se faire une notion précise sur le point historique qu'il discute. Son embarras ressort bien encore de la suite de ce texte, où, en contradiction formelle avec les *Académiques*, il prête, cette fois, à Platon lui-même, l'invention de la doctrine qu'il n'y a de bien que dans la vertu. Et il en profite pour rabrouer assez vivement Zénon d'avoir prétendu sur ce point à l'originalité (12). Mais il se réfute à nouveau quelques pages plus loin, où, après un panégyrique du point de vue stoïcien, il le distingue de six autres points de vue, dont le suivant, « qui est l'opinion des Péripatéticiens et, à peu de chose près, des philosophes de l'ancienne Académie » : qu' « il y a trois genres de biens : les plus grands, qui appartiennent à l'âme, en second lieu, ceux du corps, en troisième lieu, les biens extérieurs ». Nous citons plus loin dans le texte des remarques de même sens.

En somme, comme on le voit, le désarroi même de la critique de Cicéron témoigne encore d'une réelle perspicacité. Il aperçoit entre les deux systèmes, le socratique et le stoïcien, une ressemblance de fond, recouverte par des différences de forme irréductibles.

Digitized by Google

anciens avaient vu cela, ils n'auraient peut-être jamais eu la confiance d'attaquer un système dont l'ébranlement entraînait une ruine si générale. Ils crurent faire au stoïcisme une simple critique de logique, et ils ne virent pas que, pour supprimer l'illogisme qu'ils signalaient, il fallait renverser les principes mêmes du rationalisme, qui ne sont point conciliables avec l'activité naturelle. Cependant, leur critique conserve sa portée, en dépit de son inconscience. Dans la perfection de la doctrine, elle nous révèle les germes de décomposition qui doivent finalement la détruire. Nous allons chercher a la reconstituer.

Elle se présente sous deux formes extrêmes, dont la première se rattache principalement au nom de Carnéade (qu'il faut rapprocher d'Arcésilas pour le bien comprendre), la seconde, au nom d'Ariston

---

SECTION II

Carnéade. — La négation de la raison L'immoralisme sceptique

I

Sextus Empiricus nous décrit en ces termes l'attitude attribuée à Arcésilas dans cette question : « Passant aux recherches sur la conduite de la vie, laquelle ne peut être réglée que par un principe d'où l'on puisse déduire également le bonheur, qui est la fin de la vie, Arcésilas déclare que le parfait sceptique jugera des fins par la probabilité (τῷ εὐλόγῳ) et que c'est en suivant de préférence ce critère qu'il accomplira son devoir (κατορθώσει). Car le bonheur, selon lui, vient de la sagesse (τῆς φρονήσεως) ; la sagesse a pour matière le devoir (κινεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασιν) ; et le devoir est l'acte dont on peut donner une justification plausible (ὅπερ πραχθὲν εὔλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν). Celui donc qui se conforme à la probabilité fait son devoir et est heureux (1) ».

Tous les lecteurs remarqueront une certaine analogie entre

(1) *Adv. Math.*, VII, 158.

Digitized by Google

cette formule du devoir et la formule précédemment citée (1) d'Antipater : « un choix raisonnable entre des fins naturelles, εὐλογιστὸν ἐκλογὴν τῶν κατὰ φύσιν, » où ce philosophe explicitait, comme on l'a vu, l'opinion ininterrompue du Portique. Il n'est pas douteux que ce probabilisme est une concession sur le scepticisme pur. Sextus lui-même le reconnaît (2). On peut croire, avec divers auteurs, que c'est la polémique de Zénon qui contraignit Arcésilas à sortir de son principe de doute systématique, et à placer dans la *probabilité* une sorte de règle d'action. Mais cette concession ne le confond nullement avec Antipater. N'oublions pas que les devoirs naturels ne sont, pour les Stoïciens, que la matière du devoir proprement dit, ou devoir moral, lequel ne consiste point dans un acte, mais dans une intention. Toute la querelle dont nous nous occupons porte même sur le point d'accepter ou de rejeter cette distinction. Or il est tout à fait invraisemblable qu'Arcésilas l'ait jamais reconnue. Arcésilas adopte une formule parénétique (3) où l'on définit le devoir (κατόρθωμα) « un *acte* dont on puisse donner une justification plausible ». Dans la formule d'Antipater de Tarse, le devoir est, au contraire, défini « un *choix* raisonnable entre des fins naturelles ». Or c'est justement cette formule que Carnéade a combattue, et nous verrons qu'il la distingue explicitement de l'autre. On peut rapporter avec vraisemblance cette distinction à Arcésilas. Non seulement sa formule ne se confondrait point alors avec celle d'Antipater, mais elle pourrait même définir un probabilisme bien plus dangereux, au fond, pour le rationalisme moral que le scepticisme. Nous savons que le scepticisme pur n'est qu'un rationalisme déguisé, et nous verrons ici même l'école sceptique de Pyrrhon fusionner avec celle d'Ariston, ce radical du rationalisme. Le sceptique croit encore à la raison pure, qui fonde et légitime le doute ; le vrai probabiliste ne peut y croire. Si le probable, ce n'est pas la simple suggestion de la nature, l'instinct, la coutume, c'est, au moins, une connaissance qui n'a rien de rationnel, au sens idéaliste du terme, puisqu'elle n'est pas nécessaire et certaine. Et ce sont les recherches sur le probable, mises en faveur par cette école, qui donneront naissance à la véritable science moderne.

---

(1) P 210.
(2) *Adv. Math.*, VII, 150. Nous discutons le texte plus loin, p. 260.
(3) Stob., *Ecl.*, II, 158.

Digitized by Google

Il est vrai qu'Arcésilas n'a point vu cela, ce qui ne surprendra guère, si l'on croit que le probabilisme lui fut imposé par une surprise logique où sa pensée ne consentait point. Il est sûr que les probabilistes de l'antiquité, pas plus qu'aucune école à aucune époque, n'ont aucune idée que la probabilité soit le véritable objet de la véritable raison ; et ils admettent, avec tous les systèmes, que l'objet de la raison, c'est le nécessaire. Seulement, suivant eux, cet objet est inaccessible, et la raison, par conséquent, sans emploi.

Mais l'inconscience des probabilistes, qui diminuera grandement l'action de leur thèse, n'en diminue point la valeur et la force. En se ralliant, contre leur pensée profonde, à la probabilité, ils servent sans conviction une raison qu'ils ignorent. Il reste que cette forme empirique de la raison condamne l'emploi métaphysique que les Stoïciens en font, et que le probabilisme de la parénétique est inconciliable avec la dogmatique rationaliste, le bien de nature avec le bien de raison. La critique des Académiciens n'est donc pas désarmée par la contradiction qu'on leur reproche. Ils vont se servir contre la dogmatique des Stoïciens de cette parénétique même où on les contraint ; et, en révélant la contradiction intime du Portique, ils lui porteront les coups les plus sensibles. Sextus justifie toute l'attitude d'Arcésilas d'un mot qui mérite d'être retenu. Arcésilas, selon lui, n'aurait fait la concession dont on l'accuse que par besoin de polémique (1). Accordons que Sextus cherche à sauver la face du scepticisme en déroute. Mais, si, peut-être, cette interprétation ne correspond pas exactement à l'intention première de la concession d'Arcésilas, elle correspond, en tout cas, très bien au rôle de cette concession dans sa polémique. On peut donc croire que c'en est l'interprétation qu'Arcésilas lui-même cherchait à propager ; et, dans sa défaite, c'était, en somme, de sa part, une assez belle réplique, que d'établir l'incapacité de ses adversaires à soutenir sans contradiction les propres théories qu'ils lui imposaient par contradiction.

On va voir avec quelle vigueur Carnéade développe cette réplique.

(1) *Adv. Math.*, VII, 150.

Digitized by Google

II

Carnéade, en effet, nous expose seulement avec plus d'accent la pensée même d'Arcésilas. En théorie, il semble avoir fait une part beaucoup plus grande qu'Arcésilas à la probabilité (1), et l'on ne s'étonne point, par suite, qu'en morale il ait osé prendre beaucoup plus nettement aussi le parti de la nature.

Son opinion nous est bien connue : « Voici, à ce qu'il me semble, dit Cicéron dans les *Tusculanes*, les définitions du bien qui ont été retenues et défendues. Il y en a quatre simples : point de bien que l'honnête (opinion des Stoïciens) ; point de bien que le plaisir (opinion d'Epicure) (2) ; point de bien que l'absence de douleur (opinion d'Hiéronyme) ; point de bien que de jouir des biens de la nature spontanée, ou dans leur totalité, ou dans la plus large mesure possible (3). C'est ce que Carnéade soutenait contre les Stoïciens. Voilà les opinions simples ; il y a ensuite les opinions mixtes... » (V, 30, 84). La pensée de Carnéade est encore précisée dans le cinquième livre du *De Finibus* (6-8), où Cicéron nous affirme catégoriquement que Carnéade donnait une définition de la fin de l'homme, et qu'il plaçait cette fin en dehors de la sagesse, dans la satisfaction des tendances spontanées de la nature. La classification des systèmes, dans le même passage, confirme, du reste, pleinement celle des *Tusculanes ;* et elle présente ceci de significatif qu'elle est rapportée cette fois par l'auteur à Carnéade même. Toutes les théories morales possibles (4), nous dit Cicéron, se ramènent, au dire de Carnéade, à six : trois théories générales, et, dans chacune, deux points de vue particuliers : ou l'on prend pour fin le plaisir, ou l'absence de douleur, ou les biens de la nature spontanée ; et, dans chacune de ces thèses, on place le bien, soit dans la seule recherche, soit dans la possession effective de la fin poursuivie, c'est-à-dire, soit dans une intention, soit dans un acte, un état. Nul n'a soutenu que le bien consistât dans la seule recherche, ou du plaisir, ou

(1) Voir Brochard : *Les Sceptiques Grecs*, chapitre IV.

(2) Il s'agit sans doute de l'épicurisme populaire. On sait que la vraie thèse d'Epicure se confond avec la suivante, prêtée au péripaticien Hiéronyme.

(3) *Nihil bonum nisi naturæ primis bonis aut omnibus aut maximis frui.*

(4) *Non modo quot fuissent adhuc philosophorum de summo bono, sed quot omnino esse possent sententiæ*

Digitized by Google

de l'absence de douleur : historiquement, il ne reste donc que quatre thèses essentielles : le bien consiste dans le plaisir, (thèse d'Aristippe) ; le bien consiste dans l'absence de souffrance (thèse d'Hiéronyme) ; le bien consiste dans la seule recherche des biens naturels spontanés (thèse des Stoïciens). Carnéade se réservait la dernière thèse : le bien, pour lui, consiste dans la possession des biens naturels spontanés. Cette classification met bien en relief le point précis de discordance entre les deux écoles. Elle nous montre que l'opposition que nous avons signalée entre les formules d'Arcésilas et d'Antipater correspond à la réelle dissemblance des systèmes, et qu'il s'agit en effet ici de décider entre une morale de l'intention, qui place le bien dans la seule recherche des biens sensibles, et une morale empiriste, qui le place dans la jouissance et l'attachement à ces biens : entre la dogmatique et la parénétique stoïciennes.

Toutefois, il semble bien que, comme Arcésilas, Carnéade n'ait point défendu la nature par principe. Son attitude devant le Sénat romain, lorsqu'il y soutint l'appel interjeté par Athènes, dans son procès avec Orope, contre la condamnation des arbitres sicyoniens, suffirait à nous révéler son indifférence en morale. On sait qu'il défendit en deux jours deux thèses contraires, qu'il sut tourner toutes deux à l'avantage d'Athènes : la première, fondée sur les exigences de la justice, la seconde, sur la vanité de toute justice (1). Or, soit qu'il ait été indifférent entre les deux thèses, ou qu'il ait penché pour la seconde, comme le veut Lactance, dans les deux cas, son scepticisme apparaît avec évidence. Mais Cicéron nous apprend, en outre, positivement, qu'il ne fut pas « l'inventeur » de la thèse morale positive qu'il soutient ordinairement, mais que « la nécessité de la discussion la lui fit défendre » (2). « Carnéade, dit-il encore, soutenait, non sous une forme positive, mais comme une théorie de combat contre les Stoïciens, que le souverain bien consiste à jouir des choses que la nature nous a données comme fins premières » (3).

Ainsi, pour combattre le Portique, Carnéade conserve

---

(1) Cic., *De Rep.*, III, 5-16. — Lact., *Inst.*, V, 14.

(2) *De Fin.*, V, 8, 20 : *Non ille quidem auctor, sed defensor disserendi causa fuit.*

(3) *Acad.*, I, II, 42, 131 : *Introducebat etiam Carneades, non quo probaret, sed ut opponeret Stoïcis, summum bonum esse frui his rebus quas primas natura conciliavisset.*

Digitized by Google

une fin naturelle à la volonté. Mais il ne tient à ce point que dans un intérêt dialectique. Aussi semble-t-il qu'il ait consenti à faire alliance avec le premier système susceptible de lui fournir des armes pour sa thèse d'occasion. Et il parut parfois tout à fait dogmatique, parce qu'il défendait jusqu'au bout contre le stoïcisme telle ou telle morale dogmatique.

Cette attitude a fort embarrassé les anciens, et il n'est pas étonnant qu'elle ait aussi un peu troublé les modernes. Cicéron ne sait trop où saisir son maître, et le place tour à tour dans les camps les plus opposés. Cette souplesse de jeu avait déconcerté jusqu'au disciple le plus fidèle et le plus intelligent du maître, Clitomaque, qui lui succéda au scholarchat : et Cicéron nous dit qu'il ne put « jamais démêler ce que Carnéade pensait au juste » (1). Si l'on songe que la doctrine de Carnéade, lequel n'avait point écrit, ne devait guère être connue des anciens eux-mêmes que par les livres de Clitomaque, on s'expliquera que l'hésitation d'un juge aussi renseigné ait fait école dans toute l'antiquité.

Cependant, la pensée de Carnéade, rapprochée de celle d'Arcésilas, forme, en somme, un tout fort intelligible. Mais il faut admettre, en effet, que ce soit surtout une pensée critique Ils défendent la nature contre la raison pure, sans croire cependant que la nature soit justifiable en droit. C'est là un système très précis, qui rappelle celui d'Aristippe. Carnéade se distingue d'Aristippe, d'une part, en ce qu'il ne ramène pas toute la nature à la sensualité ; d'autre part, en ce qu'il fonde son naturalisme sur une critique positive de la règle morale que la raison pure définit. Mais il conserve le même principe que le philosophe de Cyrène : à savoir, que la raison impuissante doit céder la direction de l'action à la nature ; et, comme lui, il mérite, sans doute, d'être rangé au nombre de ceux qui, soupçonnant l'impasse de la spéculation, ont pensé qu'il n'y avait point de système de morale possible dans la voie où l'on était engagé.

Malheureusement, Carnéade, comme Arcésitas, n'est qu'à demi conscient de son œuvre critique. Il montre que la règle des Stoïciens est incompatible avec l'action, mais il ne voit pas que c'est la raison pure qui s'oppose à l'action dans cette règle ; par suite, il ne peut songer à achever la déroute de la doctrine stoïcienne, en poussant sa critique contre la théorie de la raison qu'elle enveloppe. Et, ainsi, il n'atteint même que fort superficiel-

(1) *Acad.*, II, 45, 139.

Digitized by Google

lement cette doctrine ; car, nous savons qu'elle professe ouvertement la contradiction qu'on lui reproche, comme une conséquence de toute application de la raison à la conduite. Pour rejeter avec autorité un dogmatisme qui condamne la nature, il faudrait établir que l'on n'a aucune raison de la condamner. Carnéade croit, au contraire, que la vraie philosophie doute de la nature ; et ainsi, s'il était sincère, il devrait passer dans le camp de ceux qu'il combat.

N'importe : il défend la nature, bien qu'il ne juge pas la nature défendable en raison. Et il la défend contre la raison métaphysique, bien qu'il ne connaisse pas l'ennemi qu'il combat. La force même de la vérité le conduit dans un parti où il va dresser contre la raison métaphysique un intéressant réquisitoire. Et, sans doute, il justifie seulement ainsi cet immoralisme qui croit que, pour sauver la nature, il faut renoncer à la raison et à la règle ; mais il prépare une autre morale, pour le jour où cette raison, qui condamne la nature, ayant été convaincue de fausseté et d'artifice, rien n'empêchera plus de chercher la source de la véritable raison dans la nature même.

Dans cette lumière, son éclectisme de polémique prend sa véritable signification. Son mérite fut de voir que le plus grand nombre des théories en conflit avec le stoïcisme se conciliaient facilement, par leur inconséquence, sur le principe de la conservation des fins naturelles, et d'avoir fait front contre le Portique avec toute l'autorité que lui donnait l'assentiment presque général sur ce principe commun. Cicéron et Plutarque se contenteront de reproduire ses arguments. La thèse de polémique qu'il adopte est presque une thèse épicurienne ; et ici encore, comme dans la question de la liberté, il semble qu'il ait combattu pour l'épicurisme plus que pour lui-même. Enfin, les Aristotéliciens et Platoniciens ne viennent en compte dans cette dispute que par l'interprétation spéciale de leur système qui les rapproche de Carnéade. C'est ainsi que nous pouvons étudier dans sa critique la plus grande part des objections que l'antiquité a pu édifier contre le rationalisme moral. Voici comment Plutarque la présente par la bouche du carnéadéen Diadymène (1).

III

« Chrysippe et Antipater prétendent qu'il n'y a et qu'ils ne peuvent concevoir d'autre bien que la plus parfaite raison

(1) *De commun. notit.*, XXVI.

Digitized by Google

(εὐλογιστίαν πολυτίμητον) appliquée au choix des choses qui méritent considération, la raison dans nos préférences à l'égard des biens naturels (εὐλογιστίαν ἐν ταῖς τῶν κατὰ φύσιν ἐκλόγαις)» (la raison, par conséquent, dans le choix des biens, mais non pas les biens eux-mêmes). « Il est contradictoire (παρὰ τὴν ἔννοιαν) de placer la fin de l'action dans une chose, et de rapporter en même temps l'action à autre chose... Cependant, les Stoïciens pensent que ceux qui poursuivent les biens naturels ne doivent pas avoir pour fin ces biens, mais uniquement le choix qu'il faut en faire, que la fin est de choisir entre eux avec sagesse, et que ces biens et leur possession ne sont pas une fin, mais ne tirent leur dignité que du choix... Ne trouves-tu pas qu'ils ressemblent à ceux qui cherchent à sauter leur ombre ? Si quelqu'un disait que l'archer ne se prépare pas à atteindre la cible, mais se prépare à se préparer, celui-là passerait pour un être énigmatique et singulier. Plus singuliers encore ceux qui prétendent que la possession des biens naturels n'est pas la fin qui en explique la poursuite, mais que cette fin, c'est de choisir entre ces biens, et que le désir de la santé ne se réduit pas, pour chacun de nous, à la jouissance de la santé, mais que, tout à rebours, c'est la santé qui a pour fin le désir que l'on a d'elle, que la santé a pour but ces promenades, ces exercices de la voix, ces opérations, ces médications rationnelles, et non pas tout cela la santé. On ne plaisanterait pas plus ridiculement si l'on disait : mangeons en vue d'abattre les bêtes ; mangeons en vue de nous laver les mains. Encore se contenterait-on, en pareil cas, de renverser l'ordre habituel des faits ; mais dire, comme ceux-ci : — Ce n'est pas se promener comme il faut que de se promener pour faire la digestion, mais il faut faire la digestion en vue de se promener comme il faut, c'est faire un renversement et une confusion absolue des idées. A moins que la nature aussi, peut-être, ne destine point l'ellébore à notre santé, mais notre santé à l'ellébore. Car que leur manque-t-il que d'aller jusqu'à de tels enfantillages pour atteindre le comble de l'absurdité ? — Mais, objectent-ils, il faut ajouter au désir, pour qu'il devienne une vraie fin, la logique et la raison. — Très bien, répondrons-nous, si le désir a pour fin la possession de ce qu'il poursuit : sinon, vous le privez de toute raison, puisqu'il fait tout pour obtenir ce qu'il n'est pas désirable d'avoir ».

Et Diadymène se résume quelques lignes plus bas (1) : « Ils

(1) XXVII, 9, 12.

Digitized by Google

mettent l'essence du bien dans le choix raisonnable des biens naturels. Mais il n'y a point de raison possible dans le choix, s'il n'est rapporté à quelque fin, comme nous venons de le dire. Quelle est donc cette fin ? Nulle autre, suivant eux, que la raison dans nos préférences à l'égard des biens naturels. Or, premièrement, cela détruit la notion même de bien :... si nous ne pouvons concevoir la raison que par rapport à une fin, mais que, d'autre part, la fin ne se distingue point de la raison, nous les rendons l'une et l'autre inintelligibles. En second lieu, et cela est plus important, le choix raisonnable suivant la plus exacte raison ne pourrait être que le choix de choses bonnes, utiles, et qui concourent à notre fin : car choisir des choses qui ne soient ni utiles, ni estimables, ni absolument désirables, comment cela serait-il raisonnable ? »

Toute la critique de l'idéalisme est dans ces deux propositions : 1° l'idée pure n'est qu'un pur néant, un mot vide de sens, soit qu'on la considère comme un principe d'existence ou comme une fin d'action ; 2° tout principe d'existence et toute fin d'action est dans la nature. L'histoire nous montrera l'importance de ces principes. Ce qui doit nous frapper ici, c'est surtout la stérilité où les condamnaient l'inconscience et le scepticisme de Carnéade.

A la suite de cette critique si pénétrante, Diadymène lui-même ajoute, en effet, cette remarque qui la détruit à moitié : « A la vérité, il y aura des personnes pour croire que ces critiques concernent spécialement Antipater, et non la secte stoïcienne, et que c'est l'argumentation pressante de Carnéade qui a poussé Antipater à ces formules nouvelles » (1). On sait qu'en effet Antipater avait donné un développement particulier à la parénétique (2). Plutarque se demande donc si la pure doctrine stoïcienne n'évite pas la contradiction en sacrifiant simplement la nature. Mais comment pourrions-nous partager cette opinion ? C'est Zénon même, on l'a vu, qui semble avoir contraint Arcésilas et les Académiques à reconnaître des biens naturels. Toute cette étude nous a montré que les formules d'Antipater sont le résumé même de la doctrine stoïcienne, et qu'on ne peut les rejeter sans nier toute l'originalité du Portique (3). La vérité est que Plutar-

(1) XXVII, 15.

(2) Voir p. 228.

(3) Sénèque nous dit, du reste : *Antipater quoque inter magnos sectæ hujus auctores aliquid se tribuere dicit externis, sed exiguum admodum* (*Ep.*, 92, 5).

Digitized by Google

que, et, sans doute, Carnéade même, incapables de comprendre que la contradiction de l'idéalisme en exprime le principe sincère, sont pris de doute sur l'utilité de leur critique, lorsqu'ils pensent aux applications de cette doctrine qui se sont multipliées avec le temps. A quoi bon toute cette polémique, puisque la secte renonce elle-même, dans les applications, au principe qu'on condamne en elle ? Carnéade lui-même, nous dit Cicéron (1), « aimait à se poser en arbitre d'honneur dans la controverse du Lycée et du Portique ; et, considérant que ce qui paraît un *bien* aux Péripatéticiens est précisément pour les Stoïciens un *avantage*, qu'en dépit du nom, les Péripatéticiens n'attribuent pas plus que les Stoïciens aux richesses, à la bonne santé, et autres choses du même genre ; considérant qu'il faut peser l'idée par le sens, et non par les termes, il déclarait que le dissentiment était sans fondement » (2).

IV

Reconnaissons qu'en effet ni Cicéron, ni Carnéade ne pouvaient croire au sérieux de cette querelle, puisqu'il eût fallu pour cela l'étendre bien au-delà des limites où leur scepticisme leur imposait de la retenir. Ils ne virent pas, ils ne pouvaient pas voir que la conception du bien qu'ils condamnaient dans le stoïcisme est le principe même de tout rationalisme moral, la suite d'une idée beaucoup plus générale, sur laquelle toutes les métaphysiques reposent ; et ils poursuivirent cette conception dans ses conséquences sans en soupçonner le fondement ni la portée. Cependant, il importait, en somme, bien peu d'établir que le stoïcisme ne peut conduire logiquement qu'à l'absolu détachement d'Ariston, si l'on ne démontrait pas l'arbitraire de la conception d'Ariston lui-même. Car, d'une part, si la définition aristonienne de la raison demeure la vérité théorique, c'est le système des Stoïciens qui sera la vérité pratique, malgré toutes ses contradictions. D'autre part, l'aristonisme lui-même ne pourra jamais être réfuté par le seul examen de ses conséquences. La critique de Carnéade ne nous découvre qu'une chose : c'est que l'Idée et l'action sont exclusives l'une de l'autre. Dans ce conflit des deux principes, prendre parti pour l'action serait

(1) *Tusc*, V, 29, 83.
(2) *Tusc*, V, 41, 120.

Digitized by Google

un choix arbitraire, même si les deux partis étaient également plausibles ; mais c'est, en outre, un choix déraisonnable, s'il reste entendu que la raison est une même chose avec l'Idée. Nous ne disons pas que Carnéade convienne de ce dernier point, et nous savons qu'il ignore ce qu'il combat. Ce qui est sûr, c'est qu'il dénie toute valeur rationnelle à sa propre thèse, et il nous laisse soupçonner, par suite, que la véritable logique de la situation pourrait être dans l'extrémité opposée à celle où il se porte comme par caprice et par jeu. Voilà ce que la critique d'Ariston met en lumière.

SECTION III

Ariston et Pyrrhon. — La négation de l'action Le nihilisme mystique

---

L'analogie nous révèle les lois de la pensée dans les systèmes, comme elle nous révèle, dans l'expérience, les lois de la nature.

Le stoïcisme n'est qu'un socratisme explicite, et les critiques de Carnéade et d'Ariston ne sont à cette doctrine que ce qu'étaient les critiques d'Aristippe et d'Antisthène à celle de Socrate. Le socratisme enveloppait un scepticisme radical qui exclut de la raison toute connaissance et toute action humainement possibles. Ce scepticisme, que cherchent à dissimuler, par une véritable nécessité d'existence, tous les systèmes socratiques qui prétendent à une philosophie de la connaissance et de l'action, est, au contraire, admis d'emblée par ceux qui, comme Antisthène et Aristippe, n'ont souci que de la logique. Et ils nient catégoriquement la possibilité de rationaliser une connaissance ou une action quelconques. Cependant, de cette négation, ils tiraient pratiquement des conclusions contraires, où nous avons dit que la vérité logique est pour Antisthène, si la vérité de pressentiment est, peut-être, pour Aristippe.

Carnéade et Ariston dégagent donc du stoïcisme le même scepticisme qu'Aristippe et Antisthène du socratisme, mais, comme

Digitized by Google

ces derniers, ils se séparent dans les conclusions qu'ils en tirent. Nous venons de voir que, dans la pratique, c'est à peu près le cyrénaïsme que Carnéade défend. Toutefois, plus logique qu'Aristippe, il renonce à engager le crédit de son scepticisme dans la cause du naturalisme, et il semble reconnaître ainsi à la thèse adverse par ses réserves la valeur que les Cyrénaïques lui reconnaissaient, du reste, comme on l'a vu, par leurs contradictions

Si Carnéade est l'Aristippe de ce mouvement, Ariston en est l'Antisthène. On ne s'étonne point qu'il enseignât au Cynosarge. Sans doute, Ariston est dogmatique, ou du moins il croit l'être : mais les idées ont leurs lois, qui sont plus fortes que les hommes. La pensée d'Ariston nous est imparfaitement connue par sa propre action ; la signification critique de cette pensée nous sera révélée par ses alliances. Ce que le cynisme nous découvrait sur les rapports du scepticisme le plus radical et de la morale socratique, l'alliance des Pyrrhoniens et des Aristoniens nous le fait apparaître sous une forme encore plus significative.

Cette alliance avait été, comme on le sait, si étroite que les noms d'Ariston et de Pyrrhon, dans l'esprit des anciens, en étaient devenus comme inséparables. Cicéron ne nomme presque jamais ces philosophes l'un sans l'autre (1). Et on ne peut guère découvrir, en effet, entre eux, au point de vue moral, que des différences verbales. Ariston recommandait l'*indifférence* aux choses qui ne sont ni bonnes ni mauvaises moralement ; Pyrrhon, l'*insensibilité* (2). L'insensibilité est l'indifférence descendue, de la volonté, jusque dans la nature : l'indifférent se laisse entraîner ; l'insensible est inerte et n'a même plus de mobiles. Cependant, la vie impose d'agir, et l'on ne peut pas donner de l'action un précepte plus sceptique qu'Ariston, qui conseillait de tout faire au hasard et suivant l'inspiration du moment (3). Et Pyrrhon, après avoir dit que « rien n'existe réellement et en vérité », concédait cependant qu'il faut agir et, « en toutes choses, se laisser guider d'après la loi et la coutume » (4).

Leurs préceptes sont donc identiques, et ils n'expriment, comme on le voit, que la parfaite logique du stoïcisme. Leurs

(1) *Acad.*, I, II, 42, 130. — *Tusc.*, V. 30. — *De Fin.*, III, 3, 11 ; 4, 12 ; IV, 16, 43 ; 18, 49 ; 22, 60 ; V, 8, 23. — *De Off.*, I, 2.

(2) *Acad.*, I, II, 42 : ἀδιαφορία et ἀπάθεια.

(3) *De Fin.*, IV, 16, et 25. — Sext. Emp., *Adv. Math.*, XI, 65 et 67.

(4) Diogène Laerce, IX, 61.

Digitized by Google

systèmes théoriques semblent contraires : Ariston, comme Stoïcien, se rattache au plus radical dogmatisme ; Pyrrhon fonde le scepticisme le plus conséquent qui ait peut-être jamais existé. Voilà, disons-nous, ce qui fait la signification de cette alliance. Nous savons que le bien, le divin, dans tous les systèmes, sont des entités purement négatives, qui ne peuvent être conçues que par les destructions qu'elles enveloppent. C'est ce que les Cyniques, peut-être, avaient aperçu, bien qu'ils ne l'aient point dit clairement. L'alliance d'Ariston avec Pyrrhon nous confirme ce premier avertissement de l'histoire. Elle déchire les voiles qui masquaient une identité véritable sous une contradiction apparente. Elle consomme un rapprochement qu'imposait la logique des systèmes et qu'empêchait leur équivoque. La racine de tout dogmatisme moral est précisément dans le scepticisme pyrrhonien à l'égard du monde sensible. Un sceptique doit donc nécessairement prêcher l'indifférence au monde comme la vérité et la lumière, si, du moins, il ne doute pas de son doute : et il n'en doute pas, dès qu'il l'enseigne (1). Il pourra donc prendre à son compte tous les préceptes de l'ascétisme, et même les pousser encore plus loin. Il dira qu'il n'y a aucune différence entre la meilleure santé et la plus douloureuse maladie (2), entre vivre même et mourir (3). Et sa vie sera précisément telle qu'elle puisse exciter l'admiration des plus fanatiques partisans de la vertu dogmatique, de tous ceux qui mettent l'affirmation de l'être à la base de leurs préceptes moraux (4).

Le public, cependant, soupçonne si peu la signification métaphysique du scepticisme, que, lorsqu'il cherchera la source de ces maximes austères, il y trouvera la cause d'un grand scandale. Les anciens n'en revenaient pas, que le plus radical scepticisme eût pu justifier une morale ascétique (5). Eh quoi ! tout ce que l'on appelle vertu dans l'absolue négation de la vérité et de la vertu même ! Car Pyrrhon « soutenait que rien n'est honnête ni honteux, juste ni injuste, ni quoi que ce soit que

---

(1) D'après Sextus, qui s'en étonne, Timon aurait prêté à Pyrrhon ces paroles : « Je te dirai ce qui me paraît être la *vérité*, ayant une parole de *vérité* pour *règle infaillible*. Je te dirai quelle est la nature du devoir et du *bien*. » Et Timon comparait son maître au soleil qui éclaire et guide. (S. E. *Adv. Math.* XI, 20 et I, 305.)

(2) *De Fin.*, II, 13, 43.

(3) Stob., *Sermones*, 121, 28 (Σύγχρισις ζωῆς καὶ θανάτου.)

(4) Voir les textes cités par Brochard, dans *Les Sceptiques Grecs*.

(5) Sext. Emp., *Adv. Math.*, I, 305 et 394.

Digitized by Google

l'on puisse nommer » (1). Cet étonnement nous trahit toute la force de l'équivoque rationaliste. La vertu toute négative de la pure raison a été présentée par tous les auteurs comme une fin et une perfection de la nature, et l'esprit public y apercevait une sorte de bien sensible, qui serait seulement moins imparfait et moins caduc. Le scepticisme le trouble dans son assurance, en le conduisant à soupçonner, derrière les mots, les choses. Cette vertu n'était qu'un autre nom de l'indifférence ! Τί μᾶλλον : tout m'est pareil, c'est la devise du sage. Ni l'amitié pour les hommes, ni quelque sentiment de dignité intime, ni la foi en un idéal supérieur n'animent réellement cet être détaché du monde, qui méprise toutes les fins de l'action. Lorsqu'il paraît se donner, c'est qu'il se retire. Il ne sert les hommes que de la plénitude de son renoncement à tout ce qu'ils aiment.

Le culte d'une telle vertu devait cesser, si l'on eût saisi clairement le rapport de toutes ces idées. Mais il semble que, en dehors des écoles sceptiques, on n'ait voulu voir chez les anciens, dans l'accord de la philosophie du doute et de la morale classique, qu'une sorte de coïncidence. Sextus lui-même se débarrasse de la difficulté par un jeu de mots (2) ; et il ne semble pas que, chez les modernes, l'étonnement renouvelé ait produit beaucoup plus d'effet. Lorsque Socrate a dit qu' « il ne connaissait rien, sauf cela qu'il ne connaissait rien », il a induit en erreur toute l'histoire, en donnant à penser que cette science du rien était encore une connaissance très importante. Et la conviction de l'humanité s'est décidée, lorsqu'on a vu Platon faire de ce rien tout un monde, et y appuyer la théorie entière de la connaissance et de l'action. En réalité, le principe, comme il nous apparaît à chaque moment davantage, tendait à rendre simplement toute action impossible. La réalité stable dont parlent les dogmatiques, elle n'est rien que ce qui reste, le monde détruit. Et c'est une même chose de dire, avec les dogmatiques, que ce rien est une existence, ou qu'il n'est l'existence de rien, avec les sceptiques.

---

(1) D L., IX, 61. Et, pour le contraste : *Itaque mihi videntur omnes quidem illi errasse, qui finem bonorum esse dixerunt : honeste vivere ; sed alius alio magis, Pyrrho scilicet maxime, qui, virtute constituta, nihil omnino, quod appetendum sit, relinquat* (Cic., *De Fin.*, IV, 16).

(2) Commentant le texte de Timon précédemment cité (p. 270, note 1), il déclare que, si Pyrrhon peut être comparé au soleil, c'est en ce que le soleil éblouit et ôte la vue claire des choses (*Adv. Math.*, I. 306).

Digitized by Google

Tel est donc le secret de cette alliance du stoïcisme radical et du pyrrhonisme. Et, en se rapprochant de Pyrrhon, le stoïcisme obéissait seulement, à son insu, à l'attrait du néant qui est au fond de toute pensée rationaliste. Il nous est expressément attesté que Pyrrhon connut les gymnosophistes de l'Inde, qui lui apprirent le principe du renoncement et le néant des choses. Une première fois, par lui, la philosophie négative et désespérée de l'Orient entre donc en contact avec l'éthique grecque ; et les deux doctrines confrontées se reconnaissent. C'est leur mélange définitif, comme nous l'avons dit, qui devait, un peu plus tard, assurer à leur idéal commun cette prépondérance doctrinale que presque rien n'a menacée jusqu'à nos jours. Tout le rationalisme stoïcien se ramène logiquement à la doctrine d'Ariston, et celle-ci, à son tour, au nihilisme. Et c'est là que devra tôt ou tard retomber toute morale qui oublie que la nature sensible de l'homme est la source unique de l'action, et que la raison n'est qu'un mémorandum de l'expérience passée, qui peut éclairer la nature, mais qui ne peut jamais la mettre en mouvement.

SECTION IV

Récapitulation

Telles sont les deux formes de la critique anti-stoïcienne. Examinons-en la portée dernière.

Le carnéadisme et l'aristonisme renferment la ruine de la morale classique, si on les considère dans ce qu'ils *suggèrent*, et ils ne touchent même pas à cette morale, si on les considère dans ce qu'ils *expriment*. Ils suggèrent, en effet, comme nous l'avons indiqué, une critique qui serait la ruine de l'idéalisme. Mais ils expriment seulement que la nature et l'idée sont irréductibles l'une à l'autre, ce que précisément le Portique enseigne : et même c'est là toute sa découverte. Et, comme ils se contentent de rejeter un illogisme, sans discuter les raisons qui le font accepter par leurs adversaires, ils préparent simplement le triomphe de ces derniers, si ces raisons sont décisives. Or elles le sont,

Digitized by Google

dans les termes où le problème est posé par les deux partis. C'est ce que nous voudrions montrer en terminant ; et, en découvrant ce qui assure le triomphe de cette morale sur ses adversaires, nous montrerons ce qui devait lui assurer dans l'histoire un triomphe encore plus complet : car on admettra sans peine qu'un système n'a plus à redouter beaucoup de critiques, lorsqu'il s'est mis à même de survivre à l'évidence de sa propre absurdité.

Digitized by Google

CHAPITRE V

La signification historique du stoïcisme

I

La doctrine des Stoïciens, complétant celle de Platon et d'Epicure, nous a conduits au complet développement du principe platonicien : que toute réalité est dans l'Idée. Cette Idée, qui prétend être la seule cause intelligible de tout phénomène, et, par suite, de toute action, justifierait bien mal cette prétention, si elle ne pouvait être en nous un mobile d'action. Aussi importe-t-il souverainement à la doctrine que l'Idée et l'activité soient toujours accordées l'une avec l'autre, ou paraissent l'être. Les utilitaires comme Epicure n'ont point là-dessus d'inquiétude, parce qu'ils ne croient point être idéalistes ; et, même lorsqu'ils nous donnent pour règle d'action de renoncer à toute action, ils s'imaginent faire seulement parler la nature sensible elle-même. Platon et Aristote connaissent parfaitement les caractères véritables de l'Idée, qu'ils ont les premiers définis avec précision ; mais il sont si fermement idéalistes, leur théorétique les convainc à ce point que le principe de toute la réalité sensible est dans l'Idée, que la difficulté morale ne les arrête pas sérieusement ; et ils semblent croire que l'on passe par transitions insensibles de la nature à l'Idée, bien que leurs principes rendent réellement la chose inconcevable. Les Stoïciens, les premiers, parce qu'ils défendent la pure conception socratique de la raison sans se donner pour rationalistes, et qu'ils sont intéressés par l'enseigne empiriste de leur école à ne rien sacrifier des caractères de la nature, posent le problème moral comme il est, c'est-à-dire comme résultant d'une véritable antinomie entre la raison et l'action.

Mais c'est lorsque le problème est parfaitement clair que les éléments à concilier apparaissent aussi le plus parfaitement

Digitized by Google

contradictoires. Une formidable opposition s'élève contre les solutions qu'on en propose, intenables d'un point de vue logique ; et il arrive ce que l'on pouvait facilement prévoir. On ne peut être convaincu que nature et raison s'opposent, et vouloir les garder à la fois. Carnéade rejette la raison, et se rapproche d'Aristippe. Ariston rejette au contraire la nature, assuré dans son intransigeance par les Cyniques et les Pyrrhoniens, qui lui attestent que la nature n'est qu'une simple apparence.

Ces systèmes sont logiques, mais ils ont deux défauts ruineux. *Ce ne sont plus des systèmes de morale*, puisque l'un et l'autre, implicitement, nient que l'action puisse jamais être rationalisée, le premier, en condamnant la raison, et le second, l'action même. Nous avons assez établi cela.

Ce sont, en outre, des sectes désespérées, condamnées à manquer de fidèles, parce qu'*elles n'ont point d'application.*

C'est un fait, en effet, que la raison et la réflexion sont nos moyens naturels d'action, et Aristippe, que sa logique contraint à condamner la plus élémentaire prévoyance, réduisait l'homme à une vie si incohérente que ce n'était même plus une vie humaine. Pour Carnéade, qui n'accepte pas de ramener la nature à la règle du plaisir, il la rendrait encore plus stupide qu'Aristippe, puisqu'il lui enlèverait toute règle, si, tout en lui retirant la consolation de se diriger par raison, il ne consentait à lui laisser au moins l'ombre de la raison, sous la forme des jugements de probabilité. Il est vrai que cette probabilité est peut être la seule et véritable raison, dont l'autre est la parodie. Mais la doctrine ne sauve alors l'action que malgré elle.

Quant à l'aristonisme, soit qu'on y arrive par le scepticisme le plus conséquent, ou par le dogmatisme (lequel ne « connaît rien que sa nescience », et, par suite, n'est qu'un scepticisme *catégorique*), il est plus inapplicable encore que l'immoralisme, en ce sens qu'il condamne même la vie, que celui-ci se contentait d'écerveler. Aucune action n'est selon lui justifiable, et il ne devrait reconnaître d'autre précepte que de se laisser mourir, à condition encore qu'on ne le voulût pas. Schopenhauer, le Pyrrhon de notre temps, louera proprement cette mort par inadvertance, comme un témoignage de la plus haute perfection morale et du plus complet anéantissement du vouloir. Nous lisons, à travers les légendes qui entourent la vie de Pyrrhon, l'effort vers cet idéal, qu'il dut connaître par les gymnosophistes de l'Inde : nul doute qu'il ne fût approuvé d'Ariston.

Le rationalisme parfait se dissout donc en deux thèses

Digitized by Google

insoutenables. Encore, de ces deux thèses, la seconde est-elle seule vraiment logique. Le cyrénaïsme devait être fondé sur une critique de la raison, qui lui fait défaut. C'est donc l'aristonisme qui seul pouvait bénéficier logiquement de la polémique soulevée contre les Stoïciens. Mais l'idéalisme classique échappe facilement à une conséquence qui n'a pour elle que la logique, et qui a contre elle l'évidence même de la réalité et les exigences de toute théorie de l'action.

II

Si l'aristonisme n'a pas triomphé, ce n'est pas que, dans sa partie positive, il ait été rejeté par aucun système. Au contraire, il a été et il est resté, en dehors de l'immoralisme, le fonds de tous les systèmes. Le nihilisme aristonien, nous l'avons trouvé, avant la lettre, chez Socrate, chez Platon, chez Epicure ; puis, chez Epictète : nous le retrouverons partout.

Ce que les systèmes ont rejeté de l'aristonisme, ce sont ses critiques contre l'action, c'est-à-dire qu'ils ont refusé d'admettre que la logique dût l'emporter sur la vie : et ils ont voulu garder l'une et l'autre, comme les Stoïciens. Pourquoi cela, quand une logique si certaine les presse ? Car il est bien possible que la vie soit absurde, incompréhensible, et, par suite, condamnable en raison. Cela est possible ; et, par suite, nous n'avons aucune raison de douter de notre raison, si elle nous assure que cela est vrai.

Faut-il croire que seul le besoin de sauver l'action l'a emporté ici sur la raison ? Mais qu'importe l'action à de purs théoriciens ! Non, ce qui l'a emporté sur la raison, c'est le pressentiment d'une meilleure raison. Si l'on accepte l'aristonisme, l'immoralisme s'établira, avant même de pouvoir se justifier, comme le montre l'exemple de Carnéade : car les conséquences de la morale idéaliste paraîtront toujours le justifier assez. On sent cela : on sent que la raison même est menacée, si sa définition condamne pratiquement la nature. La destinée de l'espèce, qui est une espèce intelligente, semble dès lors liée à la solution du problème moral comme les Stoïciens l'ont posé : il faut que l'humanité cesse d'être, ou que la raison puisse régler l'action.

Voilà le sentiment général qui devait rallier au stoïcisme tous les systèmes ultérieurs. On a accepté, avec les Stoïciens, une véritable contradiction, pour sauver une logique plus pro-

Digitized by Google

fonde. L'histoire va nous montrer que, pour la partie proprement morale, les diverses doctrines n'ont fait que les répéter. Partout, l'aristonisme à la base ; partout, la parénétique, ou même la morale de l'intention, pour le déguiser ; et, dans quelques doctrines capitales, comme la doctrine chrétienne et celle de Kant, le triomphe de leur conception de la responsabilité.

Leur parénétique, comme il ressortira de l'universalité de son usage, a le principal mérite de leur succès. Le stoïcisme, comme nous l'avons dit, est le seul des systèmes anciens qui ait présenté aux hommes, en les rattachant à une haute idée, un ensemble de règles enveloppant toutes les actions de la vie. Platon avait surtout défini un idéal de renoncement. Aristote avait bien tracé le plan d'une vie vertueuse dans le cadre des devoirs naturels ; mais il l'avait dépréciée, en la subordonnant à une vertu plus haute, dont la splendeur inaccessible effaçait tout ce qui restait en dehors d'elle. Epicure, au contraire, avait ruiné son idéal ascétique dans l'esprit des gens simples, en lui donnant le nom de volupté Le stoïcisme seul eut l'avantage, bien qu'il ne l'ait pas aperçu nettement, de présenter la vertu la plus humaine sous le nom le plus divin ; et il assura par là le succès durable du rationalisme auprès des hommes, qui n'aiment rien tant que de pouvoir mettre de la fierté à s'aimer eux-mêmes. Nous devons à ce système une interprétation de la morale qui durera sans doute autant que cet orgueil. Il serait dur de penser, suivant les plus purs principes de la doctrine idéaliste, que, pour devenir Dieu, il faut détruire en soi l'homme. Il ne nous est guère moins pénible d'admettre que nos préceptes de morale n'ont rien de divin et n'expriment que notre expérience incertaine. La parénétique fait le chemin qu'il faut entre les deux conceptions, pour que nous puissions continuer à la fois à nous aimer et à nous adorer. Elle ne se prive point de la plus haute sainteté, qu'elle définit par l'absolue libération du moi à l'égard de tout ce qui passe. Mais elle accueille aussi le moindre effort, toutes les bonnes volontés. Cette équivoque puissante fait, en somme, pour nous, la valeur historique du système. Si, logiquement, il se dissout dans le nihilisme pyrrhonien, en fait, et par la persistance de la méthode pratique qu'il inaugure, il se prolonge jusqu'à nos jours dans tous les systèmes.

La théorie de la responsabilité stoïcienne apportait au problème une autre solution, dont les Stoïciens se sont contenté, il est vrai, de poser les principes ; mais ils les ont posés si clairement qu'ils ne laissaient à d'autres que le soin de con-

Digitized by Google

clure. La solution de la parénétique s'adressait surtout au grand public ; la solution de la prédestination et de la grâce est à l'adresse de ceux que tenterait l'aristonisme. Elle les arrache au désespoir de bien faire, par l'espérance d'un secours divin. Il est vrai que, de cet espoir, elle ne peut faire une certitude, et qu'il prépare peut-être un autre désespoir : l'angoisse d'être exclu de cette élection divine. Aussi ne convient-il pas que la doctrine de la grâce, qui suppose l'impuissance de la volonté à bien faire, soit jamais séparée de la parénétique, qui suppose, au contraire, sa puissance. La doctrine chrétienne a bien vu cela, et son effort a toujours consisté à tenir la balance égale entre les logiciens de la prédestination divine et les empiriques de la liberté humaine. Cette doctrine chrétienne est véritablement un stoïcisme parfait, ou plutôt un idéalisme parfait (puisque les Stoïciens ont seulement porté l'idéalisme à sa perfection). Elle n'ajoute presque rien à ce que la philosophie grecque a découvert ; elle se contente d'en adapter les résultats à une mythologie plus ancienne, qui les portait, au reste, probablement en germe. Kant seul pourra donner à la doctrine de la grâce une forme nouvelle et une assurance plus intransigeante, parce que les réformes qu'il introduira dans l'idéalisme théorique lui permettront de croire qu'il sauve la liberté humaine par la même théorie qui assure comme une autre prédestination. Nous essaierons, du reste, de montrer que cette croyance, chez lui, n'est nullement fondée.

III

En tous cas, en attendant cette réforme, l'une et l'autre solution, pour justifiées qu'elles soient dans une certaine définition de la raison, n'en restent pas moins parfaitement contradictoires, à la fois entre elles, et chacune en elle-même, en ce qu'elles prétendent chacune concilier des contradictoires : la nature et la raison. La critique de Carnéade et d'Ariston a montré définitivement l'absurdité de l'idéalisme moral. Seulement, elle n'a point fait voir pourquoi cet idéalisme est absurde ; et l'esprit se résigne à admettre l'absurdité, puisqu'elle est la conséquence d'une théorie de la science et de la causalité incontestée. Si cette théorie n'avait point changé, la morale, par la force des choses, fût elle-même restée immuable.

Mais l'idéalisme moral changera de formes, parce que la

Digitized by Google

théorie de la science et de la causalité où il est appuyé entrera elle-même, après un long temps d'immobilité, dans une période de transformation rapide. Cette transformation a commencé le jour où l'on s'est aperçu que la conception platonicienne de la raison n'assurait la possibilité d'aucune connaissance, et où on l'a transformée pour qu'elle expliquât au moins quelque connaissance. Depuis ce moment, qui est le commencement du XVII[e] siècle, l'évolution de l'idéalisme s'est poursuivie sans interruption jusqu'à notre époque, parce que la théorie de la connaissance où l'on arrivait à chaque étape ne paraissait jamais convenir avec la connaissance acquise.

La morale est entraînée dans le même mouvement, et elle s'adapte à toutes les conceptions nouvelles du principe idéaliste. Et c'est ici que l'identité fondamentale de ces conceptions en apparence différentes apparaît principalement ; car toutes nous ramènent à la même morale aristonienne et aux mêmes antinomies insolubles.

Cependant, le mouvement même qui détruit une doctrine en élève une autre. Nous avons à suivre ces deux mouvements parallèles, et nous verrons que ce qui renverse l'ancienne théorie dans la science, c'est la pratique d'une nouvelle méthode, qui ignore ses propres procédés, parfaitement compatibles avec l'action, puisqu'ils ne sont même que la forme la plus parfaite d'agir. Mais cette méthode se justifie dans une théorie qui la condamne. Il nous suffira de la dégager pour révéler en même temps la véritable théorie de l'action.

Digitized by Google

Digitized by Google

DEUXIÈME PARTIE

DISSOLUTION

DE LA

DOCTRINE MORALE

UNIVERSELLE

Digitized by Google

Digitized by Google

LIVRE I

La Critique Cartésienne

CHAPITRE PREMIER

Descartes. Le conflit de la méthode et de la doctrine

SECTION I

La méthode

I

Nous connaissons déjà la découverte qui devait faire de Descartes l'initiateur de la plus grande révolution de la pensée. Nous avons comparé sa doctrine à celle de Platon (1), et nous avons dit comment se présentait chez lui cette libération de la science sans laquelle la libération de la morale serait toujours restée impossible. Platon a vu que toute science a pour objet l'idée ; et nous avons dit que cette vue était restée le principe de toute la science moderne. Mais Platon ne reconnaît pas que l'idée soit quantité pure, et que, dans la mesure où elle paraît être qualité et force, c'est qu'elle retient encore quelque chose de sensible : soit inadvertance, soit plutôt prudence : car son principe général, c'est que nous connaissons la

(1) Livre I, (part. I), p. 70-87.

Digitized by Google

cause productrice des phénomènes dans nos idées, et il doit craindre que la pure quantité ne puisse être cause et force.

Platon ne possède qu'à un faible degré le sentiment des conditions de la science des choses, mais il possède au plus haut degré le sentiment des conditions de l'explication métaphysique des choses : les choses ne seront jamais expliquées métaphysiquement, si leurs causes ne peuvent être intelligibles. Et, pour avoir une explication de ce genre, il sacrifie presque totalement la science. En lui donnant pour objet l'Idée-réalité, l'Idée-force, l'Idée-cause, il l'a rendue impossible et toute verbale, parce qu'une telle idée n'est rien et ne représente qu'une ambition puérile de l'esprit humain, qui se prend pour la loi de l'univers, et ses idées, pour la puissance même qui fait apparaître, disparaître ou varier les phénomènes. Dans une telle théorie, les mots jouent véritablement la comédie de la réalité, espèces de petits dieux, ayant figures de réalités sensibles, mais qu'on croit fort supérieures à ces réalités, parce qu'on les a revêtus, comme d'une enseigne, des magnifiques oripeaux de la pensée. Cependant, ils n'ont de la pensée que le nom et de la réalité que l'image, fausses idées sans aucune généralité, fausses puissances sans aucune causalité.

Descartes aperçoit avec une singulière netteté tout le creux de cette prétendue « métaphysique », toute la friperie de ces dieux de baudruche des forces occultes. Que ne découvre-t-il, dans la critique même qu'il en fait, la condamnation de toute tentative d'explication métaphysique ! Nous désirerions que la force causatrice de l'univers pût nous tenir au creux de la main, qu'elle fût fixée, emprisonnée, dans nos mots, dans nos formules, dans des récipients de notre fabrication, parfaitement maniables : et il le faudrait, évidemment, pour que le monde nous fût parfaitement clair et intelligible. Mais peut-être que c'est impossible ; et l'on devrait bien se poser d'abord la question. Ce que Descartes sait bien, en tout cas, c'est qu'un principe d'explication métaphysique, s'il doit avoir de la réalité, pour être cause et force, doit avant tout avoir de l'intelligibilité, pour être principe d'explication. Le but est de trouver une cause intelligible ; et, pour cela, on dit très bien que la cause doit être idée : mais la cause ne sera pas idée, si l'idée, en devenant cause, cesse d'être elle-même, si, d'intelligible, elle devient sensible, et de quantité, qualité. Descartes retient, avant tout, que nous n'avons d'autre principe d'explication que l'idée toute pure : si c'est un principe d'explication métaphysique (et il le croit), c'est tant

Digitized by Google

mieux ; si ce n'est pas un principe métaphysique, ce sera, peut-être, tant pis ; mais il importe avant tout de sauver l'idée.

C'est ce qui nous fait dire que, à l'inverse de Platon, il a plus souci des conditions de la science des choses que des conditions de l'explication métaphysique des choses. La métaphysique lui tenait-elle sérieusement à cœur ? En tous cas, son ambition avouée, la seule avouée, c'est d'établir les bases de la science universelle.

II

Nous avons dit comment Descartes fut conduit à cette idée que le véritable intelligible, c'est ce qui est le plus complètement déterminé, c'est-à-dire ce qui est le plus complètement calculable. Et nous avons justifié sa manière de voir, en montrant que l'esprit, même par le moyen des mots, ne peut jamais rien ajouter aux choses que la quantité homogène — la qualité, la diversité et l'hétérogénéité venant toujours de l'expérience. — Il est donc certain que le monde sera plus intelligible, à mesure qu'il sera réduit à des éléments plus homogènes. Démocrite avait déjà peut-être aperçu cela, et nous avons signalé, dans l'atomisme qu'Epicure lui emprunte, comme une anticipation du cartésianisme. Mais Descartes est le premier qui voie dans le mécanisme une forme meilleure de l'idéalisme. Démocrite et Epicure ravalent leur théorie et lui enlèvent toute signification en la présentant comme un matérialisme, et en opposant l'atome au principe d'explication rationaliste, à l'idée. Car il est absurde, dans les termes même, de croire que la matière *s'explique* par elle-même : expliquer, c'est rendre intelligible, et rien ne s'explique, par conséquent, que par l'intelligence. En présentant le mécanisme comme un matérialisme, ces anciens prétendaient, il est vrai, et non sans raison, exprimer que leur système, bien compris, jette bas toutes ces explications métaphysiques ou religieuses de l'univers que l'on appelait, et que l'on appelle encore assez communément, spiritualistes. Mais il n'y a que la raison qui puisse venir à bout de la raison. Descartes assurait le triomphe du mécanisme en nous révélant, dans ce système, le véritable spiritualisme, c'est-à-dire le véritable idéalisme, et dans le spiritualisme classique, une pure idéologie.

Descartes est révolutionnaire parce que, en mettant la science dans de purs abstraits, vides de toute qualité, il nous

Digitized by Google

conduit à soupçonner que ce qui rend le monde ordonné, intelligible, ce n'est pas une réalité présente dans le monde, ni, à plus forte raison, un Dieu réel, mais seulement le travail de notre propre esprit. Descartes nous fait l'instrument de la vérité, dont les anciens systèmes nous faisaient les esclaves. Il confère à l'homme une valeur infinie, en retranchant de l'idée tout ce qui dépasse l'homme, et en montrant que l'homme est lui-même le propre créateur de son ancien Dieu.

Descartes n'a jamais dit tout cela sous une forme explicite ; mais il enseignait une méthode scientifique qui était la pratique même de ces idées, puisqu'elle se ramenait à ces trois règles : n'admettre pour vrai que ce qui est quantitatif et homogène ; ramener tout ce que l'on considère à des éléments homogènes et quantitatifs ; et, enfin, se soucier moins du réel que des hypothèses qui l'expliquent en le réduisant a des éléments de quantité, que l'on puisse ensuite enchaîner les uns aux autres dans une déduction parfaitement rigoureuse. Une telle méthode attribue toute l'œuvre de la science à l'esprit ; et elle préfère même des *hypothèses* intelligibles à une *réalité* certaine, mais qualitative et sensible.

Or la conséquence de cela est visible. Si la détermination n'est que notre hypothèse, nous sommes donc libres, ne pouvant être déterminés par ce que nous faisons. La vérité n'est que notre artifice, un moyen que nous employons pour atteindre des buts que la connaissance n'a point à nous assigner. La pratique de la méthode de Descartes conduit à sentir cela : elle libère la pensée, qu'elle n'assujettit qu'à des hypothèses, en vue de se retrouver elle-même au milieu des choses ; et elle libère l'action, qui, éclairée seulement, mais non conduite, par la pensée, s'assigne ses fins elle-même.

III

Ces effets du principe cartésien, nous les verrons se manifester dans les intelligences, pendant les XVIII[e] et XIX[e] siècles, avec la fatalité d'une loi naturelle. La mentalité générale, révolutionnée par la *méthode* nouvelle de la science, bien avant qu'une *théorie* convenable de la science ait été donnée, produit d'elle-même une libération des esprits et des mœurs qui rend cette théorie inévitable. L'esprit humain est parti à la conquête de tous les retranchements de l'ancienne Idée : il s'agit de tout ramener à

Digitized by Google

l'homme, et d'expulser de partout cette ombre de l'esprit qu'on appelait faussement Dieu. Car il y a bien d'autres forces occultes que celles de la physique aristotélicienne. Chaque fois qu'un nouvel ordre de phénomènes sera soumis à l'étude scientifique, phénomènes de la vie, phénomènes de la conscience, phénomènes de la société, l'ancienne théorie, sentant qu'une nouvelle part du monde est menacée de devenir intelligible, c'est-à-dire humaine, protestera que l'on porte la main sur le domaine de Dieu. Elle voyait assez juste en associant la religion aux destinées de la physique aristotélicienne. Car pourquoi Dieu, pensait-on, resterait-il le principe de la vie, s'il ne l'est point de la matière ? Pourquoi l'ordre vital serait-il plus divin que l'ordre physique ? Dieu peut-il être absent d'une part de son ouvrage ? Inquiétude légitime : tout phénomène soumis à l'analyse est menacé d'être réduit aux cadres de la pensée. Toute l'intelligibilité des choses se retire ainsi en nous-mêmes. Lorsque nous avons ramené en nous toutes ces idées, par où, précédémment, nous divinisions les choses, il ne reste à celles-ci que la force pure, c'est à dire la contingence et l'action. Cette force n'est pensante qu'en nous ; et, même en nous, la pensée n'est qu'un auxiliaire de la force. Ainsi, Dieu-Intelligence est ramené tout en nous, pour y être subordonné à une force inintelligible. Libre à nous, sans doute, de faire de cette force un Dieu, en divinisant notre propre désir : mais ce Dieu, c'est nous-mêmes, et il n'est Dieu qu'autant que nous le voulons. Voilà la libération que la révolution cartésienne apportait à l'esprit. Il est inutile de montrer qu'elle l'apportait en même temps aux mœurs. Et l'on en a vu encore plus de signes.

IV

Il ne faut pas dire, au surplus, que Descartes n'a eu aucune conscience de ces conséquences de la révolution qu'il apportait. Tous ses livres témoignent de la flamme qui l'animait contre la théorie des forces spirituelles et contre le principe d'autorité. Or la théorie des forces spirituelles est, comme on l'a vu surabondamment, la métaphysique même dans son aspect théorétique. Mais on peut montrer que le principe d'autorité en est une conséquence pratique nécessaire. L'autorité que l'on imposait aux esprits, au moyen-âge, ce n'était pas proprement l'autorité des anciens ; c'était celle du principe même d'autorité, représenté par les anciens. Les anciens ont conçu la vérité et le bien comme

Digitized by Google

des existences immuables et si simples qu'il est à jamais impossible de rien ajouter à leur définition : car cette définition est purement négative, et elle se réduit à la condamnation de l'action et de la recherche. Voilà la véritable Révélation, à laquelle toutes les autres se sont toujours ramenées : car Dieu n'a jamais révélé que son existence, avec toutes les conséquences qui en découlent. Pour renverser le principe d'autorité, il faut donc d'abord renverser la théorie des forces spirituelles. En les combattant si vigoureusement l'un et l'autre, Descartes a donc fait preuve d'une perspicacité qui lui fait le plus grand honneur. Il a eu quelque conscience de la valeur destructive de son œuvre.

C'est du positif de cette œuvre qu'il n'a malheureusement pas eu conscience ; il a eu soupçon de ce qu'il détruisait : il n'a pas connu ce qu'il mettait à la place, et, au contraire, il nous a présenté son système de telle manière que nous y retrouvons tous les défauts et tous les dangers des philosophies du passé, et sous une forme même, en un sens, plus redoutable encore.

V

En faisant connaître, dans le premier livre de cet ouvrage, le principe de la révolution cartésienne, nous avons aussi indiqué l'erreur qui devait faire de la philosophie cartésienne un des obstacles les plus redoutables au propre mouvement qu'elle provoquait.

La pratique de la méthode cartésienne conduit sans doute nécessairement à éprouver que la vérité est notre œuvre, non une chose. Mais, si l'homme s'attache à cette œuvre, c'est évidemment qu'il préfère avoir affaire aux substituts des choses qu'aux choses mêmes ; et il sera toujours porté à réaliser hors de lui ses idées, qui lui rendent les choses extérieures plus saisissables et plus pratiques. Le besoin même qui lui fait créer des idées comme substituts des choses tend donc à lui faire éliminer les choses de ses considérations, et, parce qu'on croit volontiers à ce qu'on désire, à prêter enfin plus de réalité au monde comme il le connaît qu'au monde comme il est. La signification de la révolution cartésienne, ainsi que nous venons de le dire, est bien de réagir contre cette tendance, dont le terme est la condamnation même de la pensée. Cependant, en nous donnant une méthode qui prévient les conséquences du principe idéaliste, Descartes a conservé le principe ; sa théorie de la science est en contradiction avec la

Digitized by Google

pratique de la science comme il nous la révèle et comme il nous l'impose, et il n'y a pas de philosophie qui ait plus fait pour fortifier la croyance de l'esprit en la réalité de ses concepts, parce qu'elle tirait de ses vérités un prestige qui communiquait de l'autorité à ses erreurs mêmes.

Cette opposition entre la philosophie de Descartes et sa méthodologie n'a guère été relevée (1), parce que l'illusion métaphysique qui empêche de l'apercevoir continue à dominer dans les esprits. Il n'entre pas, du reste, dans notre dessein de démontrer apodictiquement cette contradiction du cartésianisme. C'est à l'histoire même, nous l'avons dit, que nous demandons la critique de l'idéalisme. Nous sommes d'accord avec tous les historiens du cartésianisme en plaçant l'originalité de Descartes dans la découverte qui substitue l'idée de quantité, comme principe explicatif des choses, à l'idée de qualité ou de force. Or c'est l'histoire qui nous montrera, contre l'interprétation courante du système, que cette originalité est purement apparente, si l'on conserve au mécanisme cartésien sa signification métaphysique, et, par suite, que l'influence véritable de Descartes doit être cherchée dans une action de sa méthodologie absolument indépendante de sa canonique. L'histoire nous révèlera un mouvement continu des systèmes en vue de donner à la méthodologie de Descartes une signification purement empirique. Cette méthodologie prétendait constituer la science de la nature, à moitié condamnée par les anciens, sur la base de la mathématique : or, il apparaît à tous, aussitôt après la mort de Descartes, comme à quelques-uns, déjà de son vivant, qu'elle ne peut atteindre le résultat qu'elle s'assigne sans renoncer à la thèse cartésienne qui fait de la quantité l'unique réalité objective. On modifie la théorie ; et, comme l'idéalisme, de dialectique, était devenu mathématique avec Descartes, il devient d'abord physique avec Locke et Leibniz ; et l'Idée descend dans le phénomène sensible. Mais cette théorie, à nouveau, se montre contradictoire avec les résultats de la science physique et les méthodes qui conduisent à ces résultats. Et, sur l'avertissement de Hume, qui révèle cette contradiction, Kant entreprend une complète

(1) Au moins dans l'esprit de cet ouvrage. Les empiristes du XVIII[e] siècle opposent constamment la métaphysique de Descartes à ses principes. Mais ils croient que la philosophie de Locke est la véritable application de la méthode de Descartes, ce qui revient à nier, comme on le verra, la signification du cartésianisme.

Digitized by Google

refonte de la théorie de la science, où il mélange d'une manière originale les trois idéalismes de ses prédécesseurs. Mais cette synthèse restait toujours un idéalisme : la science va plus avant, dans sa voie propre, après Kant, et la théorie de ce philosophe devient de moins en moins capable d'en expliquer les méthodes et les résultats. Il faut faire descendre la nécessité, c'est-à-dire l'Idée, au-dessous des phénomènes physiques, dans les phénomènes vitaux ; puis, dans les phénomènes sociaux ; et, à chaque fois, il devient plus impossible de comprendre qu'un principe de généralité et de permanence soit l'essence d'une réalité toujours plus particulière et plus instable. Ainsi, l'évidence, insensiblement, se fait jour, que l'on ne peut trouver la cause des choses dans l'Idée, pour autant qu'on la dégrade, et que, par suite, l'erreur de Descartes ne consistait point à définir l'Idée par la quantité pure, mais à la considérer comme objective. Que cette évidence se généralise : on verra la méthode de Descartes, distinguée de sa théorie, revêtir une signification nouvelle. La quantité n'est plus que l'artifice de notre pensée, ce qui ruine tout idéalisme ; mais c'en est aussi l'unique artifice, comme Descartes l'a fort justement prétendu. C'est, en effet, la quantité que l'esprit cherche en tout phénomène, qu'il soit physique, ou qu'il soit moral et social. Seulement, l'esprit ne peut jamais réduire entièrement la réalité à son idéal, et il n'est même pas vrai que la représentation mathématique des choses en soit une représentation sans qualités : car la qualité est ce qui fait la différence des choses ; et, si les mathématiques éliminent les différences particulières, elles gardent, néanmoins, le principe de différence, sous la forme de la multiplicité, dans le nombre, et de la divisibilité, dans l'étendue et dans le temps.

C'est seulement lorsqu'on aura ainsi restitué à l'opération de l'esprit son caractère d'œuvre véritable, c'est-à-dire de travail libre sur des matériaux préexistants, et cela, jusque dans la constitution des mathématiques, que la pratique et les progrès de la science seront explicables. Et c'est alors seulement aussi que l'on saisira la véritable portée de la révolution cartésienne, qui substitue l'œuvre de la volonté humaine à celle de Dieu dans la création du monde intelligible (1).

---

(1) On peut voir, dans le livre, du reste si remarquable, de M. Duhem : *La théorie physique* (1906, Chevalier et Rivière), 1re partie, ch. III, comment toute la signification du cartésianisme s'obscurcit, lorsqu'on omet d'y distinguer la théorie de la méthode. Cette omission

Digitized by Google

VI

Le progrès de ces idées, encore si incomplètement dégagées de nos jours, sera donc établi par le mouvement même des doctrines. Seulement, comme on vient de le dire, il ne s'y manifeste que par l'évolution de l'erreur. Ce que nos études vont mettre, par suite, au premier plan, c'est une théorie fausse de la connaissance conduisant partout à une fausse théorie de la causalité, qui renferme elle-même une fausse théorie de la moralité. La vérité, c'est à dire l'excellente méthode révélée par Descartes, n'est que l'âme secrète et inaperçue du mouvement parallèle de ces trois erreurs. On aimerait, sans doute, à s'en tenir aux véritables conquêtes de la philosophie cartésienne et à en déduire aussitôt les conséquences morales si décisives : mais une morale naturelle ne peut avoir, comme nous l'avons dit dans notre préface, aucune solidité, ni même exister véritablement, tant qu'une critique complète n'a pas montré l'absurdité de toute morale purement rationnelle. Or, le rationalisme moral, comme le rationalisme théorique, et pour les mêmes raisons, devient ici bien plus particulièrement dangereux.

---

peut même conduire très légitimement M. Duhem à considérer Descartes comme le plus grand adversaire du progrès de la pensée. Et c'est assez justement qu'il oppose à son mécanisme le pur empirisme physique, ces sciences conjecturales, à qui Platon concédait, à côté de la métaphysique, une place, à la vérité, inférieure et subordonnée, et qui, s'excluant elles-mêmes de la vérité et de la certitude, ont pu désarmer quelquefois la défiance même de l'Eglise, rassurée par leur modestie contre la crainte d'une dépossession. Le danger, pour la philosophie platonicienne et chrétienne, c'était que l'empirisme ne prétendît à faire, de ses conjectures, l'unique vérité. C'est cette prétention qui se manifestait dans le mécanisme épicurien ou cartésien sous une forme gauche et même absurde : mais c'était sans doute la forme la plus frappante qu'elle pût alors revêtir, et il n'est pas impossible que la négation de la métaphysique, pour s'imposer, fût condamnée à se présenter comme une métaphysique. De nos jours encore, du reste, les esprits les plus cultivés voient volontiers dans la métaphysique mécaniste un adversaire du dogme chrétien, et M. Duhem croit peut-être servir ce dogme en attaquant cette métaphysique, alors qu'au contraire, en contribuant à dégager, dans le mécanisme, la méthode, de la métaphysique, il tend à rendre toute sa virulence au ferment critique dont le mélange avait atténué l'action.

Digitized by Google

Ce rationalisme moral va s'appuyer, en effet, à ce rationalisme théorique, qui tire tant d'autorité de son union illégitime avec la méthodologie nouvelle. Ce n'était donc plus à une théorie de la connaissance décriée et impuissante, comme celle des Platoniciens, c'était à la théorie, au moins apparente, d'une science prospère et féconde, que l'ancienne doctrine des mœurs était rattachée : et, de même que les résultats de la méthode excellente allaient servir à justifier les principes métaphysiques qui lui sont le plus contraires, de même ils allaient revêtir d'un nouveau crédit l'ancienne métaphysique des mœurs, avec son cortège inévitable d'incohérences et ses menaces pour l'action et pour la moralité même. Ainsi, l'ancienne erreur de la morale, assurée sur des bases en apparence scientifiques, risquait de devenir irrémédiable.

Nous avons connu une métaphysique dialectique, pour qui l'Idée est une réalité hyperphysique. Nous allons connaître des métaphysiques pour qui l'Idée est, successivement, une réalité géométrique, physique, naturelle, sociale. Or, chaque fois que la science fait un pas de plus vers l'action, le seul concret, la morale l'y suit aussitôt : tant on comprend que les conditions de l'action sont le principe de toute la morale ! Mais une morale est en même temps une règle ; et où trouverait-on la règle, sinon dans la raison, c'est-à-dire, désormais, dans la science ? Tout l'effort sera donc de concilier science et action. La chose serait facile, si la théorie de la science correspondait à ses méthodes ; mais cette théorie reste toute métaphysique ; aussi l'ancienne antinomie de l'Idée et de la nature demeure-t-elle la pierre d'achoppement de toutes ces morales. Faire de la science une règle d'action, admirable projet ! Mais il n'est point moderne ; il est aussi ancien que la spéculation morale. Les anciens ont échoué dans ce projet, parce qu'ils ignoraient ce que c'est que la science. Les modernes y échoueront, parce qu'ils n'en connaissent que la pratique, qu'ils justifient par les principes même qui la condamnent.

VII

Nous commençons par la forme cartésienne, ou, si l'on veut, mathématique, de cette métaphysique moderne. Descartes lui-même, il faut le reconnaître, nous la présente pénétrée çà et là de quelque critique, le sentiment secret de sa

Digitized by Google

véritable originalité le retenant sans doute de pousser jusqu'à l'extrême de l'idéalisme. Dans sa *théorie de la connaissance*, il affirme, par exemple, que le jugement est libre, ce qui est le principe de toute sa méthode. Il est vrai que cela est inconciliable avec son principe métaphysique, comme Spinoza le fera bien voir. Par une autre inconséquence heureuse, il admet, comme Platon, l'existence très réelle d'une « nature » inintelligible, et il attribue à cette nature un rôle significatif dans sa *théorie de la liberté*. Deux intuitions remarquables et qui se corroborent (quoique Descartes ne le marque pas bien nettement) : car il faut que les choses soient réellement indéterminées pour que le travail de la pensée, qui les détermine, soit libre. Voilà les traces du bon esprit de sa méthode que nous retrouverons dans son système. Et cela fera que, dans sa *théorie du bien*, l'inévitable parénétique, renouvelée, du reste, par quelques éléments intéressants, nous paraîtra, malgré sa contradiction, beaucoup plus à sa place que chez Chrysippe.

Mais vienne un esprit conséquent, qui travaille sur ce que Descartes a fait, plutôt que sur ce qu'il a voulu faire, qui juge sa méthode par sa théorie, et non sa théorie par sa méthode, et qui prenne pour point de départ sa conception de la substance ou de l'être, identifiés avec l'Idée, alors nous verrons disparaître, dans la philosophie et la morale, jusqu'aux dernières traces de cet esprit nouveau qui a révolutionné la science. Spinoza nous montrera une rigueur d'idéalisme qui dépasse celle de Platon lui-même. Et la méthode qui devait ruiner la métaphysique aura conduit à la perfection de la métaphysique. Il est vrai que, sous cette forme géométrique, la métaphysique nous révèlera encore mieux son impuissance. Et, si nous apercevons bien comment une fausse théorie de la mathématique conduit à la métaphysique, nous serons beaucoup mieux disposés à saisir le vice de toutes les théories métaphysiques qui, sous le couvert des différentes sciences, n'ont cessé, par la suite, de rendre impossible toute morale, en même temps que toute intelligence véritable des choses.

Digitized by Google

SECTION II

La doctrine

1

DOCTRINE DE LA CONNAISSANCE

Nous avons déjà dit (1) que le principe de la métaphysique cartésienne, c'est le doute platonicien. Le doute conduisait Platon à nier que l'on connût rien des choses, sauf les *idées* que l'on en a. Ce que Descartes, lui, tire de son doute, c'est la certitude de son existence. Le doute platonicien aboutit à l'Idée, le doute cartésien au sujet. Il y a là une différence assez frappante. On a souvent répété (ce qui est vrai, du reste, au sens que nous avons dit tout à l'heure) que Descartes a fondé le subjectivisme et créé la philosophie moderne, en découvrant le *moi*, tandis que les anciens auraient entièrement méconnu le rôle du sujet dans la connaissance. En réalité, si cette différence se marque dans la méthode, elle s'efface dans la doctrine. Descartes n'a jamais défini le *moi* en dehors des *idées* qu'on a des choses, comme Platon n'a jamais défini l'Idée en dehors de la connaissance que le sujet en prend en lui-même. Pour les raisons que nous avons dites, l'un fait de son idée une force occulte immuable, tandis que l'autre l'objective sous forme de quantité pure substantiellement présente au fond des phénomènes. Mais l'idée est également objectivée, réalisée, projetée hors de nous, dans les deux systèmes. Et ceux qui en douteraient pour ce qui concerne Descartes n'ont qu'à méditer, entre autres, ce passage d'une de ses réponses à Gassendi, qui lui reprochait justement l'idéalisme de sa conception du monde : on verra que, bien loin de rejeter le reproche, il l'accepte et en tire gloire :

« Plusieurs excellents esprits... croient voir clairement que l'étendue mathématique, laquelle je pose pour le principe de ma

(1) Partie I, livre I, p. 64 et suiv.

Digitized by Google

physique, *n'est rien autre chose que ma pensée et qu'elle n'a ou ne peut avoir aucune substance hors de mon esprit, n'étant qu'une abstraction que je fais du corps physique ;* et partant, que toute ma physique ne peut être qu'imaginaire et feinte, comme sont toutes les pures mathématiques... Voilà l'objection des objections... Toutes les choses que nous pouvons entendre et concevoir *ne sont à leur compte que des imaginations et des fictions de notre esprit, qui ne peuvent avoir aucune subsistance,* d'où il suit qu'il n'y a rien que ce qu'on ne peut aucunement entendre ni concevoir ou imaginer qu'on doive admettre pour vrai... Si les choses qu'on peut concevoir doivent être estimées fausses par cela seul qu'on les peut concevoir, que reste-t-il sinon qu'on doit seulement recevoir pour vraies celles qu'on ne conçoit pas, et en composer sa doctrine, en imitant les autres sans savoir pourquoi on les imite, comme font les singes, ou en ne proférant que des paroles dont on n'entend pas le sens, comme font les perroquets. Mais j'ai bien de quoi me consoler, pour ce qu'on joint ici ma physique avec les pures mathématiques, auxquelles je souhaite surtout qu'elle ressemble » (1).

Ainsi apparaît donc, à la base de la philosophie de Descartes, le principe de l'éternelle métaphysique : la réalisation du concept.

Il faut reconnaître que les textes de cette clarté n'abondent pas chez Descartes. C'est chez Spinoza que nous trouverons exposée sans réticences cette théorie de la connaissance. L'esprit de Descartes, comme nous l'avons dit, n'est pas tout d'une pièce ; le sentiment de la réalité fait tort chez lui à la logique, et il ne se résigne pas complètement à admettre que tout ce qui existe soit quantité. Si sa théorie de la connaissance n'est pas aussi explicite qu'on pourrait le désirer, sa théorie de l'action (causalité et moralité) peut nous renseigner sur sa véritable pensée, et elle nous en montrera la dualité sous la forme la plus intéressante pour notre sujet. Nous savons qu'une théorie de l'action, c'est à dire de ce qu'il faut faire pour bien faire, se rattache nécessairement à une théorie de la connaissance ; on ne peut déterminer l'idéal d'un être sans décider de la question de sa nature : car nul ne veut être que le plus possible soi-même. C'est donc une manière indirecte de connaître ce qu'est le moi aux yeux de Descartes, que d'apprendre à connaître l'idéal qu'il lui assigne.

(1) *Rep. aux Instances de Gassendi*, 16.

Digitized by Google

II

DOCTRINE DE LA LIBERTÉ

I

La liberté d'évidence

Cet idéal, il le définit bien clairement : c'est de « juger le mieux qu'on puisse » (1). Non pas que le jugement soit une même chose avec l'action et que le bien ne consiste qu'à bien juger ; mais, si l'on exclut les actions « indifférentes », qui sont à peine des actions humaines, puisque tout ce qui fait l'homme est la réflexion, il reste que la volonté ne peut être déterminée à l'acte que par le jugement que ce qu'elle va faire est bien ; et, par suite, bien juger est la seule condition indispensable pour bien faire.

On n'aura pas de peine à reconnaître ici le paradoxe socratique. Descartes croit justifier suffisamment ce paradoxe en montrant qu'il faut choisir entre une volonté déterminée par l'idée, plus ou moins fondée, du meilleur, et une volonté hasardeuse et déréglée, et que l'indifférence « est le plus bas degré de la liberté » (2), c'est à dire la moindre liberté.

Nous ne croyons pas, on le sait, (3), que le paradoxe socratique ait par lui-même une signification bien profonde, ni même qu'il soit autre chose qu'une évidence banale. Mais il fait ordinairement corps avec une certaine doctrine métaphysique, où il revêt un caractère assez particulier. Si l'on joint le paradoxe à un dogme comme celui-ci : « Le bien n'est qu'une idée éternelle à trouver, quelque chose de donné en nous-mêmes et que nous pouvons découvrir par une recherche spéculative », il est certain que l'on ne pourra être déterminé par le bien sans l'être absolument, et que la liberté sera irrémédiablement compromise. Au contraire, si le bien n'est rien que mon propre acte, c'est à dire ma propre création, projetée devant moi et perçue avant

(1) « Il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux » (*Disc. de la Méth.*, III).

(2) *Méditations*, IV, 7.

(3) Voir 1re partie, liv. I, ch. II, p. 16, 17 et p. 74-75 et liv. III, ch. III, p. 244-249.

Digitized by Google

d'exister, sous forme d'image, il est évident que l'influence de l'idée du bien n'enlève rien à ma liberté, et alors le paradoxe socratique ne sera qu'une vérité bien inoffensive. Mais nous n'hésitons pas à dire que, pour croire que l'idée du bien n'est rien d'objectif, rien de réel, il faut croire que toutes les idées sont des hypothèses et que rien n'est donné absolument ; et, si l'on sent combien cette croyance est éloignée des idées communes, on comprendra toute la force que nos habitudes constitutives de pensée peuvent donner à la doctrine idéaliste et à l'interprétation du paradoxe socratique qui s'y rattache. Le paradoxe socratique possède une grande force, parce que nous croyons tous que le bien, ou le but de l'action, peut être absolument défini, qu'il y a une théorie du bien qui peut être déduite de quelque part. Et ce qu'il retient alors pour nous de paradoxal, c'est qu'il nous fait regarder comme logiquement incontestable une détermination de la conduite qui, pratiquement, nous paraît pleine de difficultés. L'analyse les découvre sans peine. Le bien, selon cette thèse, est une chose qui peut être *connue :* par exemple, comme une vérité mathématique, et entraîner la même adhésion. Ce n'est pas une chose qu'on fait : c'est une chose qu'on sait. Or la conséquence de cela sera toujours, comme chez Platon, que la vertu parfaite est l'absolu renoncement à l'action : car l'action n'est pas vérité. Et voilà ce qu'il nous est difficile d'admettre

De nombreux commentateurs de Descartes croient que sa doctrine nous permet d'échapper à cette interprétation du paradoxe. Il faudrait pour cela que le système moral de Descartes fût en contradiction avec son idéalisme théorique. Mais cela est bien possible, puisque son idéalisme est lui-même en contradiction avec sa méthode ; et sa morale le rendrait ainsi simplement à sa propre et originale pensée. Examinons donc ce point avec attention.

Le jugement, chez Descartes, dit-on (je prends ce raisonnement dans M. Fouillée) (1), est volontaire ; par suite, la détermination même de la volonté par le jugement n'exclut pas la liberté. Celle-ci est seulement transportée du vouloir au jugement qui fait vouloir ; et le résultat est le même : car, si la cause est indéterminée, il faut bien aussi que l'effet le soit.

Il y a là, croyons-nous, une équivoque. Le jugement n'est pas, selon Descartes, volontaire : il est volonté ; c'est-à-dire que juger, c'est vouloir. Reste à savoir si cette volonté est volon-

(1) *Descartes*, Hachette, p. 149 et suiv.

Digitized by Google

taire, c'est à dire, en termes plus précis, libre. C'est ce qu'il faut examiner. Le jugement, c'est la « faculté d'élire » appliquée au connaître, tandis que la volonté, c'est la faculté d'élire en action. Mais, comme cette faculté de choix active ne s'exerce que suivant le choix préalable du jugement, il suit qu'en somme la liberté tout court ne peut être que la liberté dans l'acte de juger. Les deux théories du jugement et de la volonté sont confondues dans Descartes. Nous pouvons donc les étudier toutes deux dans la seule théorie du jugement.

Il y a un grand point qui domine tout, et qui doit être placé hors de toute contestation. C'est que la perfection de la liberté de juger est réalisée, suivant Descartes, dans l'adhésion aux vérités d'évidence. Plus l'évidence d'une vérité s'impose despotiquement à mon esprit, plus mon adhésion à cette vérité est libre. Par exemple, l'évidence de mon existence. « Je ne pouvais pas m'empêcher de juger qu'une chose que je concevais si clairement était vraie... Et je me suis porté à croire avec d'autant plus de liberté que je me suis trouvé avec moins d'indifférence » (1). Et c'est précisément ce qui fait que la liberté, au dire de Descartes, est souveraine en Dieu, qui, n'étant jamais indifférent à ce qu'il fait, fait tout nécessairement, mais par une nécessité qui sort de lui-même (2). De même, « si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et bon », je serais entièrement déterminé à agir, et aussi entièrement libre (3).

C'est la théorie de la liberté que nous avons résumée dans notre étude sur Epicure (4). La vraie liberté, pour Descartes, consiste à n'être déterminé que par soi-même ; et nous avons déjà dit qu'il la caractérisait par l'absence de toute contrainte extérieure (5). Si cela est donné, la liberté est donnée. Je crois invinciblement à mon existence ; mais je n'y suis « forcé par aucune cause extérieure » (6) : donc, j'y crois librement.

Une moindre liberté, ce serait donc, sans doute, un com-

---

(1) *Méditations*, IV, 10.

(2) Voir la discussion avec Gassendi sur la manière dont les vérités éternelles s'imposent à Dieu : 5es *Objections*, 79-84 ; *Réponse*, 52-56 ; *Recensement des instances sur la 5e Méditation*, 37, et Réponse de Descartes dans la lettre 45 de l'édition Garnier.

(3) *Méditations*, IV, 7.

(4) P. 132.

(5) La liberté « consiste seulement en ce que nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne » (ibid.). Cité partie I, liv. II, p. 132

(6) *Méditations*, IV, 10.

Digitized by Google

mencement de contrainte extérieure, l'influence sur moi d'autre chose que moi-même ; et ainsi, je puis me définir moi-même dans ce que j'ai de plus intime, par ces états d'évidence où je me sens invinciblement porté à l'acte. C'est ce qui ressort même du texte suivant, qui semble d'abord restreindre le pouvoir de contrainte de l'évidence. « Lors même qu'une raison fort évidente nous porte à une chose, quoique, moralement parlant, il soit difficile que nous puissions faire le contraire, parlant néanmoins absolument, nous le pouvons : car il nous est toujours libre de nous empêcher de poursuivre un bien qui nous est clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, *pourvu seulement que nous pensions que c'est un bien de témoigner par là de la liberté de notre franc-arbitre* » (1). C'est la restriction finale qui donne son sens au texte. Pour rejeter l'évidence, il ne suffirait pas de le vouloir ; car, pour vouloir, il faut un motif, qui est toujours dans le jugement, et qui consiste dans l'affirmation qu'une chose est bonne. Nul ne doute, assurément, qu'aux yeux de Descartes, le *Cogito ergo sum* ne fût une vérité irrésistible à tout esprit : sans quoi, tout le système est sans fondement. Mais, si nul esprit ne peut s'y soustraire, c'est que nul homme ne peut juger que ce soit un bien de s'y soustraire. Le texte cité prouve donc simplement que, dans l'adhésion à l'évidence, ce qui fait notre liberté, ce n'est pas seulement que nous dépendons alors uniquement de nous-mêmes, c'est que nous dépendons du véritable nous-mêmes, de cette part de nous qui est si absolument nôtre que nous ne pouvons jamais douter que ce ne soit notre bien d'y adhérer, de la vouloir.

Ainsi, ce qui, aux yeux de Descartes, arrache souverainement l'homme à la nécessité, dans la détermination même par l'évidence, c'est que les évidences ne sont point des abstractions, de pures idées : ce sont des réalités, et même l'essence de notre réalité. En les affirmant, nous nous affirmons nous-mêmes, dans notre essence durable ; nous nous reconnaissons. Voilà sa liberté.

Cette liberté, c'est celle de Platon, c'est celle de Chrysippe : c'est l'indépendance de l'homme à l'égard de sa nature contingente et sensible. La vraie liberté, c'est d'être soi-même ; mais être soi-même consiste à être raisonnable, et être raisonnable consiste à se ramasser dans l'éternel, dans l'absolu, dans ce qui est toujours vrai, toujours bon, qui ne peut cesser de l'être,

(1) Lettre 47, édit Garnier (au père Mersenne).

Digitized by Google

que nous reconnaissons vrai et bon par une nécessité de nature. Nous avons montré théoriquement, et vérifié déjà plusieurs fois pratiquement, que le moi ainsi défini n'est qu'un autre nom de la détermination intérieure. Nous devons donc conclure qu'il n'y a rien de spécialement original dans cette théorie de Descartes ; et ce n'est pas sur ce point que sa doctrine de la liberté du jugement présente le caractère révolutionnaire de sa méthode.

II

La liberté de choix

Mais elle n'est point toute là, et quelques textes donnent à penser que Descartes en a professé en même temps une autre assez différente. C'est, par exemple, lorsqu'après avoir dit que le libre arbitre est ce qu'il y a de « plus nôtre », il l'oppose cependant à la raison par ces deux caractères : que celle-ci est limitée, attendu qu'elle ne peut connaître que certaines choses, alors que le libre arbitre est infini et peut s'étendre à affirmer tout ce qui lui plaît ; et que la raison est infaillible, tout ce qu'elle atteint étant vrai, tandis que le libre arbitre est faillible, parce qu'il dépasse la raison et décide souvent même en des matières obscures et confuses (1). Comment notre moi serait-il à la fois la raison infaillible, déterminée par l'évidence, et le libre arbitre faillible, que toutes sortes de fausses apparences déçoivent ? Comment « ce qu'il y a de plus nôtre » serait-il à la fois l'idée éternelle et la sensation changeante ?

Descartes nous donne lui-même de cette apparente contrariété l'explication la plus franche. Je ne suis pas une nature simple. Je ne participe pas seulement de Dieu, c'est-à-dire de l'être : « je suis comme un milieu entre Dieu et le néant » (2) ; je suis « participant en quelque sorte du néant ou du non-être » (3).

S'il en est ainsi, il est évident que je pourrai parler de *moi* en deux sens très différents. Ce qui, en moi, *existe* véritablement, c'est la raison, ce qui participe à l'être. Je pourrai dire,

(1) *Médit.*, IV, 2-8,
(2) Ibid., 3.
(3) Ibid.

Digitized by Google

en ce sens, que mon bien, ma nature, ma réalité, c'est d'être raisonnable ; et mon moi, en ce sens, sera pure raison. Mais, en un autre sens, je suis une chose qui *n'existe pas* tout à fait, et, dans cette mesure, ce qu'il y a de plus mien, c'est de pouvoir, en effet, vouloir autre chose que l'évidence, autre chose que l'être ; c'est de pouvoir participer du néant en l'affirmant. C'est ainsi que, sous deux points de vue différents, il est également vrai de dire que je me possède moi-même en adhérant à l'évidence, et en adhérant à ce qui n'est pas évident.

Mais la pleine liberté de la raison, comme on nous l'a définie, doit se trouver inévitablement modifiée en nous par le compagnonnage qu'impose à la raison notre nature sensible. Le moi qui adhère à l'évidence est le même qui peut éventuellement adhérer à l'erreur. Il adhère donc à l'évidence commme libre de s'y soustraire, et comme un même être avec le moi qui s'y soustrait. Dans l'adhésion à l'évidence, nous ne sommes pas libres seulement de cette liberté qui consiste à n'être déterminés que par nous-mêmes, par le meilleur de nous-mêmes, mais encore de cette liberté qui consiste à choisir et à réaliser une des possibilités infinies de notre nature. C'est ce qui fait que Descartes peut définir quelque part le libre arbitre : « l'usage de cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, encore que nous connaissions le meilleur » (1). Non pas, encore une fois, que Descartes croie que le meilleur clairement conçu puisse laisser la volonté indécise ; et M. Fouillée le reconnaît bien (2). Mais, même dans l'adhésion au meilleur clairement conçu, nous triomphons de toute cette part de nous-mêmes qui peut occasionnellement adhérer à l'erreur ; et ce pouvoir de pécher reste en nous, dans le moment même que toute notre nature nous entraîne au bien. Pour être pleinement libre, il ne suffit donc pas, comme on l'indiquait d'abord, de n'être déterminé par aucune force extérieure, c'est-à-dire, de n'être déterminé que par soi-même ; il faut, en outre, que cette détermination par soi-même soit seulement un possible entre une infinité de possibles, c'est-à-dire que l'être qui se détermine lui-même soit par quelque côté infini. Les

(1) Lettre 47, édit. Garnier.

(2) Livre cité, page 152.

Digitized by Google

possibilités d'errer pour l'homme sont infinies ; ses possibilités de connaître limitées : c'est par là qu'il est libre (1).

Il pourrait l'être, à vrai dire, par une autre forme d'infinitude, qui n'existe qu'en Dieu, et qui serait beaucoup plus parfaite. Dieu, en effet, est libre d'une liberté infinie, tout comme l'homme ; et cependant, il est incapable d'errer, puisque toute erreur est une ignorance, et, par suite, une imperfection, et que Dieu est parfait. Cela exclut en lui, assurément, la liberté du second genre, définie par la faculté de suivre le pire, encore qu'on connaisse le meilleur, mais non pas la liberté du choix. Le choix, pour l'homme, n'est qu'entre le meilleur, limité à un nombre infime de connaissances claires, et le pire, qui seul est illimité. Le choix, pour Dieu, porte sur un nombre infini de connaissances claires, et seulement de connaissances claires ; de telle sorte qu'il ne peut choisir que le vrai (2). Ce pouvoir d'élection est même plus grand en Dieu qu'en nous. Nous créons d'une certaine manière la vérité à laquelle nous adhérons ; mais nous ne la créons que pour nous, puisqu'elle existe hors de nous ; c'est-à-dire que nous faisons qu'elle soit en nous ce qu'elle est en Dieu. Et cette création ne consiste qu'à nous soustraire à l'infinité de nos erreurs, que nous créons tout entières de notre propre fonds. Dieu ne peut créer que des vérités, mais il les crée totalement. Il y a donc, entre nous et Dieu, une différence par le vouloir et par le pouvoir. L'infinité de notre vouloir ne tient qu'au nombre infini de nos illusions, celui de nos connaissances claires étant limité. L'infinité du vouloir de Dieu tient à l'infinité de ses connaissances claires ; et il est évident qu'en Dieu le libre-arbitre ne peut être plus infini que la connaissance, qui est infinie. Notre pouvoir, d'autre part, est mesquin : car ce que nous atteignons dans l'erreur, c'est ce qui n'est pas, et nous ne pouvons le faire être ; et, dans la vérité, nous atteignons ce qui est, mais ce qui est hors de nous et sans nous. Descartes a résumé en quelques mots, dans la 4e *Méditation*, 7, toutes ces différences entre le libre arbitre en l'homme et en Dieu. Ce libre arbitre est infini chez l'un et chez l'autre, mais, en divers sens, il est « incomparablement plus grand en Dieu » :

---

(1) Lettre 47, au P. Mersenne. Distinction de deux espèces de liberté : l'une, qui consiste dans la « facilité à opérer », et qui est au suprême degré dans l'adhésion à l'évidence ; l'autre, qui consiste dans la liberté du choix, que ne supprime pas même l'adhésion à l'évidence, et qui tient à ce que notre faculté d'errer est infinie.

(2) Ed. Garnier, lettre 45.

Digitized by Google

1° parce qu'il est plus « ferme », puisqu'il ne s'attache qu'à la vérité ; 2° parce qu'il est « plus efficace », puisqu'il s'accompagne du pouvoir de créer ce qu'il pense ; 3° parce que son objet est plus étendu, puisque la connaissance qui le soutient est elle-même plus étendue, et qu'elle ne porte que sur des choses réelles.

On s'explique maintenant comment Descartes a pu dire, à la fois, que c'est la faculté infinie de vouloir (qui naît de mon imperfection) qui « me fait principalement connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu » (1) ; et que c'est par la raison et la volonté du bien que je participe de lui (2). Les deux idées sont vraies sous des points de vue différents. Je ressemble à Dieu, dans le premier sens, par une qualité seulement, qui est l'infinité de mon libre arbitre ; je lui ressemble, dans le second sens, par la participation à sa nature même. Mais, comme cette infinité de mon libre arbitre ne disparaît pas, quand je suis ma raison, et qu'au contraire ma liberté est plus pleine, lorsque, entre les possibilités offertes à mon choix, j'adopte le parti où m'entraîne l'évidence de mon bien, il est manifeste que je puis ressembler à Dieu des deux manières, et être en même temps le plus libre possible.

Cette conception de la liberté, comme associée à un libre choix infini, différencie-t-elle plus profondément Descartes de ses prédécesseurs que ne le faisait la précédente : la liberté comme simple détermination nécessaire du jugement par la raison ?

En tant qu'elle s'applique à Dieu, cette idée du libre choix est peut-être originale, du moins à l'égard de la philosophie classique. Pour Platon et Aristote, Dieu n'est que l'Intelligence même, et ce qui constitue, à leurs yeux, sa perfection, c'est qu'il est entièrement fini, entièrement déterminé.

La vue de Descartes était profonde ; mais son idéalisme foncier devait la rendre infructueuse. Nous avons eu souvent occasion de dire que, sous les formes très différentes qu'elle revêt, suivant qu'on l'applique à tel ou tel phénomène, l'idée ne renferme cependant jamais d'autre caractère que la pure détermination. Mais le principe *déterminant* ne devient l'idée *déterminée* et finie que lorsqu'on le restreint à la détermination d'une part de l'expérience elle-même limitée. Sa limitation lui vient alors des différences sensibles. En lui-même, il doit toujours se présen-

(1) *Médit.*, IV, 7.
(2) *Médit.*, IV, 3.

Digitized by Google

ter comme infini, puisque ses applications sont infinies, et qu'il ne se diversifie point lui-même en s'appliquant à des phénomènes divers. Tout ce qui est intelligible est fini et délimité. Mais ce qui délimite n'est point lui-même délimité.

Quelque vue de ce genre aurait pu conduire les philosophes infinitistes à sentir que la délimitation est un artifice, et que la faculté qui rend les choses intelligibles n'est pas elle-même un intelligible à leur manière. La formule que « Dieu est supérieur au Fini, » c'est à dire à l'Intelligence, eût alors exprimé cette idée essentielle : que ce que nous appelons intelligibilité dans les choses n'est que le produit de notre propre action, et que l'action est, en ce sens, supérieure à l'intelligence. Et c'est aussi la vraie conséquence où doit conduire la méthode de Descartes, comme nous l'avons dit au commencement de cette étude. Prise à la lettre, la formule conduisait simplement à discréditer l'intelligence et la science au bénéfice d'un mysticisme stérile. Elle n'est alors que la suite même du principe idéaliste, à qui elle paraît d'abord si contraire. Nous avons montré, par le raisonnement et par l'histoire, que la vraie logique du platonisme, ignorée de Platon même, est dans les systèmes qui dénient à la raison humaine, au nom de la Raison, tout emploi et toute valeur, soit théorique, soit pratique. Et ce n'est point en vertu d'un hasard que nous avons vu le platonisme aboutir, par voie d'évolution, au christianisme, bien longtemps avant que Plotin en dégageât le mysticisme par voie d' « exégèse » (1).

Dans la plupart des systèmes, la thèse que Dieu est, non le Fini, mais l'Infini, n'a point produit, cependant, les effets qu'entraîne son interprétation littérale, parce qu'elle y restait une vue purement théorique, et que l'on continuait à présenter la détermination comme l'essence, à confondre l'Idée avec la Cause. C'est ce qui est arrivé dans toutes les métaphysiques modernes, et spécialement dans la cartésienne. Inutile donc de chercher sur ce point, dans la théorie de Descartes, une véritable originalité. Il croit que Dieu est l'être, et que l'être est l'intelligible. Ce qui n'est pas intelligible, à ses yeux, est à peine existant ; et, s'il attribue, néanmoins, comme Platon, ainsi qu'on le verra, à l'inintelligible un rôle, c'est plutôt de s'opposer à Dieu que de le figurer.

Ce qu'il nous a dit de la liberté dans l'homme est-il au fond plus original ? Lorsqu'il avance que, dans l'adhésion même à

(1) On sait que Plotin se présentait seulement comme l' « exégète » de la pensée platonicienne.

Digitized by Google

l'évidence, nous témoignons d'un *choix* libre, il veut dire simplement, on l'a vu, que, dans les conditions de notre nature, ce choix n'est pas l'unique possible ; il constate qu'en fait nous sommes des êtres sensibles plus que raisonnables, instinctifs plus que réfléchis, et, par conséquent, enclins à l'illusion plus qu'à la vérité : de sorte que la vérité est toujours chez nous un mérite et une victoire. Cette idée se trouve partout chez Platon. La vérité, aux yeux de ce philosophe, est une conquête, qui suppose une défaite difficile de la sensibilité. On connaît le vrai avec toute son âme, et la sagesse est une vertu. Cela ne prouve pas que nous soyons libres, si notre sensibilité elle-même, comme l'admettent Platon, Chrysippe, Carnéade, est déterminée. Quelle est donc l'opinion de Descartes sur ce dernier point ?

Descartes est bien d'avis que rien ne nous force, d'une nécessité fatale, à consentir à l'erreur, à ce qui ne nous paraît pas clairement et distinctement un bien (1). Nous serions donc libres en y consentant. Mais, d'autre part, il n'admet pas que nous fassions le mal ni que nous voulions l'erreur avec intention, c'est à dire, sans doute, avec pleine liberté. Cela est impossible, puisqu'on ne veut que ce que l'on juge bon, et personne n'a la volonté de se tromper (2). Comment concilier ces deux idées ?

Descartes, qui aperçoit la difficulté, répond que l'erreur vient toujours du défaut d'attention, qui fait que l'on se décide sans raison irrésistible (3), que l'on donne son « consentement à des choses dont on n'a jamais eu qu'une connaissance confuse » (4). On pèche alors, non qu'on veuille le mal, mais parce qu'on n'a pas une connaissance certaine du bien, et que c'est une faute d'agir sans évidence. La faute est de précipitation ou de prévention, défauts évitables : la faute est donc imputable : une liberté s'y manifeste, non de volonté, mais d'indifférence.

Pour que Descartes eût pu s'en tenir à cette doctrine, il faudrait qu'il eût été persuadé, ou que tout esprit, en toute circonstance, peut découvrir la vérité, ou qu'il est toujours possible

---

(1) *Médit.*, IV, 9 : « Toutes les fois que nous nous trompons, c'est que notre volonté s'étend à des choses *auxquelles elle est de soi indifférente*, et, par suite, où elle s'égare fort aisément ». Cf. *Princ. de phil.*, I, 39.

(2) *Princ.* I, 42.

(3) *Princ.* I, 42. Cf. *Disc. de la Méth.*, II, 1re règle de la méthode. — Encore : *Princ.* I, 33.

(4) *Princ.* I, 34.

Digitized by Google

de s'abstenir d'agir, tant qu'on ne l'a point découverte. Sur le premier point, son opinion est négative, et, s'il attribue à tous les hommes une égale faculté de distinguer l'évidence, il ne reconnaît, au contraire, qu'à quelques rares esprits la pénétration nécessaire pour la découvrir. Reste que l'on puisse s'abstenir, tant qu'on ne l'a point découverte. Mais cela est-il conforme à ses principes ?

La sensibilité, qui nous détermine, quand nous échappons à l'influence de la raison, est une faculté sur laquelle Descartes ne nous laisse pas sans renseignements. Le *Traité des passions*, en particulier, nous la fait connaître très clairement : elle n'est rien de plus que la conscience intime des actions exercées sur l'âme par le corps et subies passivement par l'âme. Mais les actions du corps, dans la mesure où elles ne viennent point de l'âme, c'est à dire de la détermination de la raison, sont elles-mêmes, suivant la doctrine générale, déterminées d'une autre manière, comme phénomènes de mouvement ; et c'est un des points essentiels que Descartes se vante d'avoir mis en lumière (*Discours de la Méthode*, 5e partie). Nous avons dit que l'originalité générale de Descartes est dans ce mécanisme idéaliste qu'il substituait au dynamisme des Socratiques ; et il est sans doute inutile de démontrer ici ce caractère si connu et si incontesté de la physique cartésienne. Nous n'échappons donc à la détermination de la raison que pour tomber sous la détermination du corps ; et ainsi, ce n'est pas un défaut d'attention, c'est une nécessité de constitution, qui nous conduit à affirmer au delà de nos évidences et à suivre même des idées confuses. Ou plutôt, le défaut d'attention a lui-même sa source dans des nécessités physiques.

Dans la mesure donc où ce n'est point l'évidence qui nous détermine, c'est une cause extérieure à la pensée réfléchie ; et cette « indifférence » de la volonté dont on nous parlait n'implique point une liberté, mais seulement une détermination par une influence étrangère. Indifférence, en d'autres termes, signifie inertie, et la volonté, à mesure qu'elle s'éloigne davantage de la raison, devient plus indifférente à son propre mouvement, mais non pas plus indépendante à l'égard de la cause de ce mouvement. Assujetti à la raison, l'homme qui juge n'est assujetti qu'à soi-même ; et de là vient qu'il se porte à juger avec une aisance, une complaisance merveilleuses. Assujetti aux sens, la spontanéité, peut-on dire, de son jugement, diminue, mais non pas la force qui le produit, et qui est seulement passée du dedans au dehors.

Digitized by Google

Le lecteur aperçoit bien que la distinction entre ces deux formes d'activité n'est point originale. Elle revient à la distinction classique entre les deux aspects de notre nature. Toutes les écoles rationalistes antérieures l'ont faite. Comme elles, Descartes distingue en nous une nature véritable et durable, qui se résume dans l'Idée, et une nature mobile, dépendante, qui n'est qu'un mélange de nous et des choses, et qui apparaît dans la sensation. Et les deux formes de notre prétendue liberté ne sont que les deux manifestations de cette double nature. Notre liberté n'est donc plus que ce caractère de notre nature, d'être double, d'être partagée. C'est un *caractère*, c'est à dire, comme nous le disions (1), encore une forme de détermination. La complexité de nos mobiles d'action nous donne le sentiment d'une grande indépendance à l'égard des multiples directions de mouvement représentées dans notre pensée ; et, en fait, dans la plupart des cas, comme dit Carnéade, *ratio eventus aperit causam :* l'effet seul révèle la cause. Mais l'acte a cependant sa cause prédéterminante dans ses mobiles. Cette théorie ne diffère point de celles de Carnéade, de Platon, de Chrysippe. Au fond, il n'y a, pour Descartes, comme pour tous ces philosophes, qu'une liberté positive ; et c'est la détermination de l'être par sa nature. Et la liberté d'un autre genre dont il parle n'est qu'une hésitation, qu'une impuissance d'agir par soi-même, plus ou moins grande, et, à sa limite, totale.

III

La liberté de « nature »

Nous venons d'assister à un remaniement ingénieux d'anciennes idées, qui ne conduit pas à des solutions plus satisfaisantes ; et ici encore le principe d'action qu'on nous présente, le bien, dont l'attrait doit nous faire agir, c'est à dire changer, se découvre être, à l'analyse, un principe d'immobilité et de détermination, absolument incapable de remplir le rôle qu'on lui assigne. Dans ces conditions, comment l'action pourrait-elle être raisonnable ? Comment est-elle même possible, ce qui signifie : intelligible ?

Il y a là une difficulté que tous les systèmes ont soupçon-

(1) I, II, p. 137.

Digitized by Google

née, que les Stoïciens ont mise en vive lumière, et que Descartes ne peut guère éviter de sentir.

Les systèmes les plus anciens la résolvaient déjà par une contradiction positive, mais inconsciente : l'idéalisme, dans le système de Platon, s'oppose à une certaine théorie indéterministe de la « nature », et, dans le système d'Epicure, à la théorie de la « déclinaison ». La contradiction, chez les Stoïciens, devient manifeste, et elle constitue toute leur morale, la parénétique n'étant que la science d'une action dont ni les mobiles, ni même véritablement la règle, comme nous l'avons dit, ne sont dans l'Idée. La dogmatique morale dénie, sans doute, à une telle action toute valeur morale, mais non pas le caractère d'être libre, qui est ainsi reconnu à la nature par les deux parts du système, la parénétique lui reconnaissant la liberté du bien, la dogmatique, la liberté du mal.

C'est la contradiction qui restituait la liberté dans tous ces systèmes déterministes. Mais il est facile de voir que la nécessité de cette contradiction ne pouvait guère s'imposer à Descartes avec moins de force qu'aux anciens.

Ce qui suscitait au principe idéaliste, dans tous les systèmes anciens, cet ennemi redoutable de la liberté, c'était le sentiment général des conditions et des nécessités de l'action. Toutefois, le principe en lui-même restait inattaqué. Or, chez Descartes, le principe idéaliste rencontre un ennemi plus direct et plus intime dans une conception de la méthode qui est la négation même de la réalité de l'Idée. Les maximes de la méthode tirent toute leur valeur révolutionnaire, comme on l'a dit, de ce qu'elles nous ordonnent de *faire* la vérité, au lieu de continuer à la recevoir. Si nous faisons la vérité, la vérité n'est qu'une hypothèse, et l'évidence, c'est-à-dire la plus haute vérité, n'est elle-même que l'hypothèse la mieux réussie, l'opération de l'esprit la mieux appropriée à son but. Si nous faisons l'évidence, l'évidence n'est rien avant d'être faite, et elle n'est pas la cause d'une opération dont elle est l'effet ; le jugement est donc libre, même quand nous affirmons l'évidence ; les vérités mathématiques elles-mêmes disparaîtront, avec les commodités qui les font naître ; et la source dernière du jugement, c'est-à-dire de la connaissance même, se trouve dans les besoins, les commodités d'une activité contingente. Voilà les conséquences de la nouvelle méthode.

Or, ces conséquences apparaissent chez Descartes, au sein même de son idéalisme, dans des idées étranges et paradoxales

Digitized by Google

que nous avons relevées : « C'est une même chose en Dieu de faire la vérité et de la connaître », et : « c'est une même chose en l'homme de la connaître et de la vouloir », dit-il en substance. Ces formules, on l'a dit, n'ont pas leur sens plein, si la vérité est une réalité dans les choses, si tout ce qui existe est déterminé dans son Idée : mais elles prendront tout leur sens, si l'idéalisme fléchit quelque part dans la doctrine. Contradictoires à l'idéalisme où elles sont mélangées, elles pourront alors devenir cohérentes à quelque autre système qui se constituerait ici au sein même de l'idéalisme. Et la méthodologie révolutionnaire du système produirait ainsi le commencement de la théorie qui lui convient. Cette véritable théorie de la méthode nouvelle, cette théorie de liberté, elle se laisse voir, effectivement, chez Descartes, en divers endroits, là où il nous parle de l'union de l'âme et du corps.

La théorie cartésienne de l'union de l'âme et du corps, en effet, c'est la théorie, en somme, de l'inintelligible, de ce qui ne rentre ni dans la nécessité mathématique et mécanique, ni dans la nécessité métaphysique : ni dans les évidences d'étendue, ni dans les évidences de pensée. Ce troisième principe, Descartes l'appelle, d'un mot intéressant lui-même par les souvenirs qu'il évoque : « nature » ; et c'est là, à ses yeux, une nouvelle « faculté », un moyen de « *connaître avec certitude* la lumière, le son, la douleur, et autres semblables, *encore qu'elles soient fort douteuses et incertaines* » (*Méditations*, VI, 10).

Nous relevons cette contradiction verbale (évidemment intentionnelle), qui est le principe de toute la théorie. Comme les grands dialogues de Platon, les pages essentielles de Descartes sont toutes pleines du mépris des sens et des données sensibles. A peine sait-il si les qualités sensibles existent, si elles ne sont pas un pur néant. La seule chose sûre qu'il y découvre, c'est qu'elles expriment des changements dans l'espace, et c'est seulement à ce titre qu'il consent à les introduire dans la science. Sa philosophie exclut comme inintelligible tout ce qui est qualitatif : et ce qui n'est pas intelligible n'*est* pas, dans la vérité du terme *être*. Le texte cité contredit catégoriquement à cette manière de voir. Et encore plus le suivant : « L'âme ne se conçoit que par l'entendement pur ; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination » (c'est-à-dire des dessins), « et enfin les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'en-

Digitized by Google

tendement aidé de l'imagination, mais elles se connaissent très clairement par les sens » (1).

« Très clairement », comme on disait tout à l'heure . « avec certitude ». Cependant, il ne s'agit pas de cette clarté des idées « claires et distinctes » proprement dites, qui sont évidentes, et l'objet de l'entendement seul. Il s'agit d'une clarté qui n'est point celle de l'évidence, la clarté des choses « incertaines et douteuses ». Nous trouvons encore la même distinction très nette entre ce principe de clarté obscure et la pensée et l'étendue, dans une autre lettre souvent citée (2) : Descartes y déclare que la règle qui lui a le plus servi pour acquérir quelque connaissance, c'est de n'avoir donné que quelques heures par jour aux mathématiques et quelques heures par an à la métaphysique, et le reste au relâche des sens et de l'esprit, et que c'est pour en mieux jouir qu'il s'est retiré aux champs. Et il donne ce conseil à la princesse Elisabeth (3) : il ne faut pas consacrer sa vie à la métaphysique, mais, une fois les principes trouvés, les retenir en sa mémoire, et employer le reste de son temps « aux pensées où l'entendement agit avec l'imagination et les sens ».

Tous ces textes, choisis entre bien d'autres semblables, nous révèlent, chez Descartes, une tendance à reprendre, au bénéfice de l'expérience, une bonne part des concessions qu'il avait consenties à la raison ; et Spinoza, qui lui reproche si vivement cette théorie (4), ne s'y est pas trompé. Il faut la juger dans son application à la pratique, qui ne peut se passer de la liberté. Cette « nature », par qui nous savons, sans consulter la raison, qu'il nous faut fuir les choses qui nous causent de la douleur, et rechercher celles qui éveillent en nous un sentiment de plaisir (5), bien que rien de tout cela ne soit évident (6), est une puissance d'agir hors de toute cause intelligible et déterminable. Or cette proposition est la définition même de la vraie liberté.

Mais il faut dire qu'ici encore aucun texte ne permet d'attribuer à Descartes la pleine conscience de sa pensée. On peut même se demander, avec Leibniz, si Descartes eût conservé sa

---

(1) Lettre 19, éd. Garnier.
(2) 18, éd. Garnier.
(3) 19.
(4) Voir p. 336 et suiv. de ce livre.
(5) *Méditat.*, VI, 14.
(6) Ibid.

Digitized by Google

théorie de l'union de l'âme et du corps et de leur action mutuelle, sans une erreur bien connue de sa mécanique. Il croyait, comme on sait, que, seule, la quantité de mouvement se conserve, mais que, la direction du mouvement n'étant point déterminée de la même manière, l'âme peut créer cette direction dans le corps, sans que la rigueur du mécanisme naturel soit atteinte. Premier exemple de ces conceptions qui demandent à la science de faire une place à la liberté sur son propre terrain. Celle de Descartes sera renversée par le progrès de la science, comme le seront, dans le cours des temps, toutes celles qui s'inspireront du même principe. Mais, chez Descartes, l'erreur philosophique que la thèse recouvre était si manifeste qu'elle devait être aperçue, même avant que l'erreur scientifique en fût démontrée. Spinoza se refuse à admettre que, dans un système qui veut tout expliquer par des raisons intelligibles, on renonce d'abord à une explication intelligible du mouvement (*Ethique*, V, Préface). Et Leibniz lui-même (*Théodicée*, I, 59-61) ne reproche point seulement à Descartes de se tromper comme mécanicien, mais d'abord, comme logicien, et de ne rien indiquer, « ni dans la pensée, ni dans la masse, qui puisse servir à expliquer le changement de l'un par l'autre. » La question est de savoir, en effet, si le changement est explicable ou intelligible. Mais il n'y a pas de doute que, s'il est explicable et intelligible, et dans la mesure où il l'est, il ne peut être contingent et libre. Le mérite qu'il faut ici conserver à Descartes, c'est donc simplement celui d'une contradiction pleine d'intelligence, où s'exprime l'opposition de sa méthode et de sa métaphysique. L'intuition l'emporte sur la logique de l'idéalisme. C'est que la raison peut bien construire un tout pleinement cohérent, mais elle ne peut pas l'animer, et, toutes les fois qu'il s'agit d'expliquer l'action et la vie, elle est forcée de se renoncer à elle-même et de recourir à la nature.

Cette contradiction va nous apparaître dans un jour plus éclatant. La théorie de la connaissance, peu accentuée, la laissait soupçonner. La théorie de la causalité la révèle. Elle se montre, si l'on peut dire, en action, dans la théorie du bien, que nous trouverons toute partagée entre une dogmatique sans application et une parénétique absolument contraire à cette dogmatique.

Digitized by Google

III

DOCTRINE DU BIEN

I

Esquisse générale

Nous avons aperçu que bien agir, pour Descartes, c'est seulement poursuivre un idéal de pure raison. L'histoire nous a montré la même conception sous trois formes, et le bien de raison défini, ou comme une contemplation, par Platon, ou comme un état agréable, par Epicure, ou comme un effort, par Zénon. Mais ces trois définitions ne différaient, nous l'avons vu, que par les termes. Descartes adopte la définition de Zénon, et il s'aperçoit lui-même qu'elle est, au fond, identique à celle d'Epicure. Le souverain bien, dit-il dans une lettre à la reine de Suède (1), consiste pour chacun dans la volonté droite et le contentement qui en résulte. En effet, le bien, c'est d'être le plus possible soi-même, de l'être le plus réellement, le plus parfaitement. Or, qu'est-ce qui est le plus nôtre ? Aucun bien sensible n'est nôtre, puisqu'ils peuvent tous nous manquer. Le bien de connaître n'est pas davantage en notre pouvoir. Il ne nous reste comme propre que le vouloir ; et notre bien, ce sera donc de vouloir le mieux possible. Le « bon usage du libre-arbitre », c'est-à-dire le bon choix, la volonté de bien faire, de faire ce que l'on connaît pour le mieux, voilà le bien. C'est la définition zénonienne de la vertu, et il n'y en a point, suivant Descartes, de meilleure. Mais cette vertu est la source même du bonheur épicurien : car la volupté épicurienne est une œuvre de la volonté, et elle naît du détachement à l'égard de tous les biens extérieurs. S'il en est ainsi, Zénon et Epicure ne sont point opposés l'un à l'autre. La vertu de l'un a pour résultat le bonheur de l'autre ; et c'est un fait que le plaisir de bien faire est « plus doux, plus durable, et plus solide que tous ceux qui viennent d'ailleurs » : que la meilleure volonté est aussi la meilleure volupté.

Nous savons que cette théorie est rationaliste, et com-

(1) 1, éd. Garnier.

Digitized by Google

mune encore à Platon, parce que cette volonté, qui se suffit, qui n'a point besoin des biens extérieurs, qui tire de son seul exercice une jouissance constante et inaliénable, n'est que la raison même sous un autre nom. C'est une volonté qui ne veut plus rien et qui se résigne à tout. C'est la conscience de soi comme d'un être indépendant des choses. Mais le terme de volonté prête à une équivoque commode. En l'employant, on se donne l'apparence de conserver l'activité que l'on détruit, et la poursuite du but, en supprimant le but. Notre vraie volonté n'est aucunement nôtre en ce sens qu'elle ne dépendrait que de nous. Vouloir, c'est toujours désirer, et le désir s'adresse toujours à des choses qui passent. L'objet de la volonté est toujours périssable. Ce qui dépend de nous, c'est une volonté sans objet, c'est-à-dire une volonté non-voulante, et c'est seulement l'exercice de cette volonté, c'est-à-dire l'exercice de l'indifférence, qui peut nous donner le contentement durable dont on nous parle.

Aussi, la formule : « vouloir le mieux » en vient-elle rapidement à éclater sous la contradiction qui la remplit. Le mieux, le terme même l'indique, est un bien relatif ; or la définition de la volonté bonne exclut le relatif. Socrate, Platon, Epicure, Sénèque présentent d'abord au choix de la volonté un certain nombre de biens, qui se montrent tous enfin fragiles, instables, contingents ; et les plus hauts dans cette échelle ne sont pas plus que les autres en notre dépendance : car qu'est-ce qui serait en notre dépendance, débiles et impuissants que nous sommes, quand notre corps même ne nous appartient pas, même pas notre pensée et notre conscience ? Il apparaît, en définitive, que, si notre bien est le bon usage d'une volonté qui soit toute à nous, c'est l'usage de la faculté de renoncer à tout, même à nous-mêmes : car il n'existe aucune faculté, hors celle-là, qui n'ait pour matière des choses « étrangères », et on ne peut être uniquement soi-même qu'en n'étant rien de déterminé et de relatif à aucune chose existante. Le bien est donc même un idéal qui n'est pas compatible avec une existence particulière. Il suit qu'il n'y a pas de choses particulières qui soient meilleures que d'autres : le mieux est condamné par le bien.

C'est ce qu'avaient vu les Stoïciens, lorsqu'ils déclaraient toutes les fautes égales, Platon et Epicure, lorsqu'ils disaient que la pure sagesse, c'est-à-dire le détachement, est l'unique mobile de la vraie vertu. Mais cette conséquence est trop redoutable pour une morale humaine. Il est nécessaire, en pratique, de conserver des degrés dans le bien, et la vertu, en définitive, consiste

Digitized by Google

toujours, dans les systèmes, à se détacher seulement *le plus possible*. Ces oscillations de pensée se retrouvent sans modifications dans Descartes.

Il semble souvent admettre que la vertu ait des degrés. « Il suffit, dit-il, de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux, c'est-à-dire pour acquérir toutes les vertus, et ensemble tous les autres biens qu'on puisse acquérir ; et, lorsqu'on est certain que cela est, on ne saurait manquer d'être content ». (*Méthode*, III, 5). Comme on ne nous indique pas ce que c'est que juger de notre mieux, que vouloir le mieux, et quelle est la règle de ce jugement et de cette volonté, nous pourrions croire, d'après ce texte, que c'est aux circonstances, à l'instinct, à l'expérience acquise, qu'il faut nous en remettre en chaque occasion, et qu'il s'agit enfin de la volonté sensible, qui décide entre les penchants qui la sollicitent. Descartes nous dit plus explicitement ailleurs (*Princ. de phil.*, Dédicace) : « Quiconque a une volonté ferme et constante d'user toujours de sa raison le mieux qu'il est en son pouvoir, et de faire en toutes ses actions ce qu'il juge être le meilleur, est véritablement sage *autant que sa nature permet qu'il le soit* » ; d'où il suivrait assez naturellement que le mieux pour chacun n'est pas nécessairement le bien.

Une idée nouvelle apparaît cependant dans le même morceau, qui risque de ruiner rétrospectivement toutes nos hypothèses. « Encore que ceux qui n'ont pas tant d'esprit puissent être aussi parfaitement sages que leur nature le permet et se rendre très agréables à Dieu par leur vertu, *si seulement* ils ont toujours une ferme résolution de faire tout le bien qu'ils sauront, *et de n'omettre rien pour apprendre celui qu'ils ignorent*, toutefois, ceux qui, avec une constante volonté de bien faire et un soin très particulier de s'instruire, *ont aussi un excellent esprit* arrivent sans doute à un plus haut degré de sagesse que les autres ». On nous indique cette fois que le bien peut s'apprendre, qu'il est une connaissance, que la plus haute vertu pourrait être la plus haute sagesse.

Or cette déclaration prend un sens inquiétant, si on l'interprète d'après le sentiment de Descartes sur la liberté dans le jugement. Quoique nous ne suivions jamais délibérément l'erreur, l'erreur est toujours chez nous, on le sait, suivant Descartes, le résultat d'une précipitation, qui ne peut passer pour un acte de bon jugement, et d'un entraînement de

Digitized by Google

la sensibilité, qui est le commencement de la disparition de la réflexion même. « Juger de son mieux » ne peut donc jamais consister à suivre ces lueurs équivoques de bien qui nous apparaissent dans les tentations sensibles ; et il n'y a point de bonne volonté hors de la volonté d'attendre l'entraînement de l'évidence. Or peut-on croire que l'évidence, pour Descartes, soit plus ou moins évidente ? Personne ne voudra le soutenir. Peut-on dire que la raison soit, pour Descartes, autre chose que la faculté d'atteindre l'évidence ? Ce serait contraire à toute sa pensée. La raison est pour lui la faculté de discerner par l'évidence le vrai du faux. Elle s'oppose aux sensibilités particulières, et elle est la même dans tous les hommes. Lorsque Descartes dit que « l'entendement de quelques-uns n'est pas si bon que celui des autres » (*Principes*, Dédicace), il veut dire que quelques-uns arrivent plus facilement à découvrir l'évidence, mais non pas que la raison s'emploie chez personne à affirmer l'erreur. « User le mieux qu'on peut de sa raison » ne pourra donc jamais s'entendre, en vérité, comme si la raison avait divers usages et qu'elle pût servir à autre chose qu'à discerner l'évidence. Et il suit enfin que la vertu n'est que le terme du détachement progressif à l'égard de la sensibilité, qui asservit et qui aveugle la raison.

Pourquoi Descartes laisse-t-il donc entendre, dans les mêmes textes, que, aux étapes inférieures de ce progrès, une vertu peut être encore réalisée qui soit agréable à Dieu, qui soit méritoire, et que la nature fait des degrés dans la vertu, là où la raison n'en fait pas ? Qu'on nous dise pourquoi tous les philosophes, Sénèque, les auteurs chrétiens, l'ont affirmé, contre la rigueur de leurs principes, pourquoi les Stoïciens établissent des degrés entre des actions « indifférentes », pourquoi des saints sont honorés dans une religion où nul ne sait même s'il est justifié (1). C'est l'éternel conflit de la dogmatique et de la parénétique. Sommes-nous coupables, ignorant le bien, d'en suivre l'apparence ? Oui, parce que le bien souverain est le seul objet véritable de notre volonté. Non, parce qu'il faut agir. Supposez que le bien pur, le bien rationnel, le souverain bien, le Bien, enfin, n'existe pas, qu'il n'y ait que des biens re-

(1) On admet une révélation que Dieu fait de leur sainteté à son Eglise. Mais il est évident que cette invention a justement pour objet de répondre à un besoin du cœur humain, comme, en général, les mystères sont toujours des symboles ou des correctifs de la Raison.

Digitized by Google

latifs, et que le Bien n'ait qu'une réalité verbale : il faudra toujours se décider entre des apparences. Et, si ces apparences elles-mêmes n'avaient rien de déterminant (ce qui est inévitable, si l'Idée, le principe déterminant, n'est qu'un mot), le libre-arbitre ne sera qu'une hésitation dirigée par des probabilités. Demandez-vous maintenant quelles sont les règles d'action tellement sûres qu'elles puissent déterminer, je ne dis pas une conviction, mais, ce qui est bien différent, une évidence. Si vous n'en trouvez point, vous comprendrez que, pour justifier le plus petit rudiment d'action, les philosophes rationalistes aient toujours été forcés d'abandonner leur raison et toute leur morale.

Ces constatations faites, l'explication de tous les textes de Descartes concernant la morale est bien simplifiée. Il y a d'un côté ceux qui appartiennent à la dogmatique, et de l'autre ceux qui appartiennent à la parénétique.

II

La part dogmatique de la doctrine

Le point de vue de la dogmatique est présenté avec assez de clarté dans la *Lettre-Préface* des *Principes*. Ayant défini la sagesse : la connaissance, tant des principes de l'action que de toutes les choses théoriques, Descartes ne doute pas que les deux ne doivent être « *si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité* ». Et il croit que cette évidence peut être communiquée à tous les esprits. « Il n'y a point d'âme tant soit peu noble qui demeure si fort attachée aux objets des sens qu'elle ne s'en détourne quelquefois pour souhaiter quelqu'autre plus grand bien, nonobstant qu'elle ignore souvent en quoi il consiste. Ceux que la fortune favorise le plus, qui ont abondance de santé, d'honneurs, de richesses, ne sont pas plus exempts de ce désir que les autres ; au contraire, il me persuade que ce sont eux qui soupirent avec le plus d'ardeur après un autre bien, plus souverain que tous ceux qu'ils possèdent. Or, ce souverain bien, considéré par la raison naturelle sans la lumière de la foi, *n'est autre chose que la connaissance de la vérité par ses premières causes*, c'est-à-dire la sagesse, dont la philosophie est l'étude. Et *parce que toutes ces choses sont entièrement vraies*, elles ne seraient pas difficiles à persuader, si elles étaient bien déduites. »

Digitized by Google

Descartes, malheureusement, n'a jamais tenté la déduction dont il nous parle, pour les vérités morales, et nous ne la trouverons que chez Spinoza. Chez lui, les principes sont d'un côté, les conséquences de l'autre. Mais il n'est pas impossible d'apercevoir le lien qui les rejoint les uns aux autres.

C'est dans une lettre à la princesse Palatine (1) que nous trouverons le mieux l'énoncé des connaissances sur lesquelles la vertu est fondée. Elles sont au nombre de quatre : 1° qu'il y a un Dieu souverainement aimable et de qui tout nous vient ; 2° que notre âme est spirituelle et immortelle ; 3° que le monde est infini, que tout s'y fait suivant des lois inflexibles et que l'homme n'en est pas la fin ; 4° enfin, que nous sommes une part seulement de l'humanité, de la cité, de la famille. Descartes y ajoute deux connaissances qui ne sont plus, à vrai dire, des principes, mais plutôt des conséquences dérivées des principes : qu'il faut se méfier des passions, et qu'il faut savoir se décider. Ces conseils sont importants, et nous leur donnerons plus loin la place qui leur est due. Mais examinons d'abord les principes.

On se rappellera que Platon donne aussi pour base à la morale des idées fort analogues aux deux premiers principes de Descartes : l'idée d'un Bien absolu, qui en entraîne l'amour ; l'idée d'une âme immortelle et spirituelle, qui fait mépriser le corps.

Mais ce n'est point là une simple rencontre de mots. Pour constater l'identité de vues chez les deux auteurs, qu'on lise la très belle lettre à Chanut sur l'amour, dont M. Fouillée a fait un commentaire chaleureux (1). On y verra comment le propre de l'amour, suivant Descartes, est que l'âme « se considère soi-même, avec » le bien qu'elle aime, « comme un tout, dont il est une partie, et elle l'autre », comment la conséquence de cela est qu' « on transfère les soins qu'on a coutume d'avoir pour soi-même à la conservation du tout », et comment il suit enfin que, si le tout est infini, on s'y oubliera pour ainsi dire soi-même, de telle sorte qu'*on « ne désire plus rien au monde* », qu'on ne craigne plus « ni la mort, ni les douleurs », et que, « recevant avec joie les biens, sans avoir aucune crainte des maux », on devienne « parfaitement heureux » par cet amour. Ce mysticisme ne diffère en rien de celui du *Phédon*.

---

(1) 5e, éd. Garnier.
(2) *Descartes*, p. 157, et suiv.

Digitized by Google

Descartes ne connaissait pas les rapports de sa doctrine avec celles des anciens, qui ne se réduisent pas à ceux que nous venons de dire. Il reproche à Sénèque, dans une de ses lettres à la princesse Elisabeth (1), de n'avoir point indiqué les vérités dont la connaissance est requise pour parvenir à la plus haute vertu ; et c'est un grief général qu'il semble avoir nourri de tous temps à l'égard de toutes les morales antiques (2). Cependant, comme ses deux premières maximes sont, dans leur esprit, platoniciennes, les deux dernières, qui sont parentes : « se résigner au destin », et : « se considérer comme une part seulement de l'univers » sont fort précisément des maximes stoïciennes. Nous savons le rôle qu'elles jouent dans Epictète ; mais elles forment, en outre, deux des préceptes les plus usuels des auteurs stoïciens en général. On n'ignore pas comment ils les justifient : ce qui nous constitue, à leurs yeux, c'est la raison, ou l'acceptation de l'ordre nécessaire : or voilà la première maxime. Et voici la seconde, qui en résulte : dans l'ordre de l'univers, notre individu n'est nécessairement qu'une partie, qui ne peut, sans absurdité, s'estimer égale ou supérieure au tout : d'où dérive le devoir de nous juger nous-mêmes, et la place qui nous est due, du dehors, et comme dans la cause d'un autre. C'est bien là, à peu près, ce qu'exprime Descartes dans sa dernière maxime. Il est vrai que quelquefois la justice objective et la raison pure cèdent, chez lui, le pas à la charité. Dans la lettre déjà citée à Chanut, nous trouvons cette idée : si nous aimons un objet que nous estimons moindre que nous-mêmes, par exemple, « un oiseau, une fleur », nous ne devons point nous sacrifier pour ces objets, parce que, dans ce tout que l'aimé fait avec l'amant, ils constituent des parts du tout moindres que nous-mêmes. Mais, « quand deux hommes s'estiment, la charité veut que chacun d'eux estime son ami plus que soi-même ; c'est pourquoi leur amitié n'est point parfaite, s'ils ne sont prêts de dire en faveur l'un de l'autre : *Adsum : in me convertite ferrum.* » On voit que Descartes accorde à l'ami, dans ce partage, un peu plus que n'exigerait la stricte considération de sa valeur absolue par rapport à nous dans l'ordre général de l'uni-

(1) 2e, éd. Garnier.

(2) *Méthode*, I. Critique de ces « palais superbes et magnifiques » de la morale antique, mais « bâtis sur du sable ou sur de la boue ». Mêmes reproches, mais portant sur l'ensemble de la philosophie ancienne, tant théorique que pratique, dans la Lettre-Préface des *Principes de Philosophie*.

Digitized by Google

vers. Une part d'influence sensible fait fléchir ici la pure doctrine rationaliste dans le même sens qui avait déjà emporté la logique de Sénèque. Mais ce texte est exceptionnel, et l'opinion ordinaire de Descartes est que le sacrifice même doit être strictement mesuré par la raison, que nous ne devons point nous faire un grand mal pour procurer aux autres un petit bien, ni nous perdre pour eux si nous valons mieux qu'eux (1). C'est dans cet esprit qu'il juge aussi le dévouement à la cité, qui doit augmenter, naturellement, en proportion de la moindre place que nous tenons ici dans le tout. Si un particulier aime ses concitoyens et son pays d'une « amour parfaite », il ne se doit estimer que « comme une fort petite partie du tout qu'il compose avec eux, et aussi ne craindre pas plus d'aller à une mort assurée pour leur service qu'on ne craint de tirer un peu de sang de son bras pour faire que le reste du corps se porte mieux. »

On ne prétend pas rejeter le principe de cette théorie de la justice : question de morale appliquée dont il ne pourra être, du reste, traité en détail que dans un autre ouvrage. Pour être juste, il faut se juger sans doute d'un jugement impersonnel et comme dans la cause d'un autre. Mais qu'est-ce qui constitue la valeur de chacun ? Cette notion de valeur vient-elle de la nature, vient-elle de la raison ? Logiquement, elle doit évidemment venir, dans le système de Descartes, de la raison seule, de la raison pure, qui condamne dans l'homme le principe même de la volonté personnelle, de l'individualité. C'est seulement en leur donnant ce sens ascétique que nous rattachons les textes précédents au dogmatisme idéaliste. Mais ils n'admettent guère d'autre interprétation dans cette doctrine.

Les principes nous conduisent donc, par les mêmes voies que la morale antique, à l'idée du détachement à l'égard de la nature sensible, du corps, du monde et de notre utilité personnelle. Cet idéal si froid de la raison nous est cependant donné comme l'idéal même de la sensibilité, comme la « béatitude ». Descartes peut désirer, avec Platon, avec Aristote (2), avec Epicure, qu'à cette béatitude s'ajoute le « bonheur » proprement dit, qui vient du dehors, et qui consiste dans des « biens extérieurs » ; et il reconnaît « qu'un homme bien né, qui n'est point

(1) Lett. 5, éd. Garnier.

(2) Suivant une analogie entre les deux doctrines relevée par Descartes même, (lettre 3, éd. Garnier).

Digitized by Google

malade, qui ne manque de rien, et *qui, avec cela, est aussi sage et aussi vertueux qu'un autre*, qui est pauvre, malsain et contrefait, peut jouir d'un plus parfait contentement que lui » (1). Mais la sagesse et la vertu, nous le savons, consistent, selon Descartes, dans le bon usage de la raison, qui n'apprécie que des biens stables (2) ; et la condition même du contentement, c'est, suivant lui, de ne vouloir que les biens clairement connus pour tels, c'est-à dire qui soient toujours des biens (3). S'il en est ainsi, ce « bonheur » dont on parle ne pourra jamais s'unir à la « béatitude » qu'à la condition d'exclure l'attachement de l'âme aux biens fragiles qui le constituent. Le principe est donc seulement, comme dans les morales antiques, de ne pas « mépriser entièrement » ces biens (4) ; mais, au fond, « la recherche en serait superflue » (5), et, comme un petit vaisseau peut être aussi plein qu'un grand, l'essentiel est d'être content de son sort ; et c'est aussi là toute la plénitude de satisfaction qu'il est possible d'atteindre (6).

III

La part parénétique de la doctrine

I

On voit que la dogmatique morale de Descartes ne présente rien d'original. Sa parénétique est, par quelques côtés, plus intéressante.

Il est incontestable que la pensée morale de Descartes a toujours été pénétrée de l'esprit d'utilité, et, s'il suffisait d'être utilitaire pour échapper au rationalisme. Descartes ne serait point en morale un rationaliste. A vingt-trois ans, quand, après avoir trouvé les principes de sa méthode, il se traça les règles sommaires d'une morale provisoire, c'était afin que, malgré ses indécisions en cette matière, « il ne laissât pas, dès lors, de vivre le plus heureusement qu'il pourrait » (*Méthode*, 3e partie). Et c'est assurément toujours le bénéfice essentiel qu'il attendit de la mo-

(1) Lett. 2, édit. Garnier.
(2) Voir p. 312.
(3) Lettres 2 et 4.
(4) Lettre 4.
(5) Lettre 2.
(6) Ibid.

Digitized by Google

rale. Mais tous les anciens en ont jugé de même, et l'empirisme en morale ne se marque pas aux maximes de l'utilité, mais à la manière dont on définit celle-ci. Or, Descartes la définit en principe par la raison, c'est-à-dire par le détachement. Il reste, il est vrai, les accommodements que la vie impose, toujours irréductibles aux principes des doctrines. Et ces accommodements ont ici une valeur particulière, par les marques du libéralisme de la méthode qu'ils apportent dans la pratique.

Ils se présentent quelquefois sous la forme de maximes franchement inspirées de l'utilité sensible, comme les Stoïciens aussi, nous le savons, ne dédaignaient pas d'en employer dans leurs exhortations. C'est ainsi que, à côté des raisons si élevées d'être charitable, que Descartes faisait valoir dans la lettre citée à Chanut, il ne dédaignera pas, quelquefois, d'en présenter d'autres, qui trouveraient, sans doute, auprès de la moyenne des hommes, un plus facile chemin : il dira que la charité, par exemple, nous fait jouir des biens des autres ; et, comme on objecterait, peut-être, qu'elle multiplie aussi nos souffrances par notre participation à celles d'autrui, il n'est point dupe de cette objection : il ramène l'homme compatissant à la sincérité de la nature ; c'est le ton de Sénèque, dans sa consolation à Lucilius sur la mort de Flaccus ; c'est aussi déjà le ton dont un de ses contemporains va dire qu' « on a toujours assez de force pour supporter les maux d'autrui » (1). Nous les supportons ; bien plus, ils nous font encore, quand nous y compatissons, un bien secret, par l'espèce de témoignage qu'ils nous permettent de nous donner de notre bon cœur. Nous pleurons d'attendrissement héroïque sur nous-mêmes (2). On le voit, nous ne manquons pas de raisons égoïstes pour être désintéressés. Ces raisons, il est vrai, ne s'accordent point avec la maxime générale du détachement. C'est que le détachement, vertu de pure raison, n'est au fond que l'indifférence. Toutes les fois que l'on voudra justifier l'attachement, il faudra recourir soit à la bonté, soit à l'égoïsme naturels, c'est à dire à la nature sensible. Antérieurement, Descartes mêlait la raison de bonté, et il la mêle ici d'utilité. Il sent bien qu'elle ne peut opérer le plus petit commencement d'action toute seule.

(1) La Rochefoucault.

(2) Lettre 6.

Digitized by Google

II

C'est ce qui paraît encore mieux dans son attitude à l'égard des passions.

Nous avons vu, sans doute possible, que le principe général de la doctrine les condamne, que c'est tout juste si ce principe peut accorder qu'on ne les « méprise » pas « entièrement ». Et, en effet, Descartes, si dur pour les définitions de la vertu proposées par Sénèque, en conserve cependant une qui condamne les passions : « Est bienheureux celui qui s'est débarrassé de tout désir et de toute crainte par l'exercice de sa raison » (1). Epicure, qui n'a point cependant de parti-pris contre le plaisir, nous a montré jusqu'à quel degré d'ascétisme conduisait fatalement la recherche de cette « béatitude ».

Mais le rationalisme de Descartes, comme celui de ses prédécesseurs, doit obéir ici à cette nécessité fatale, de renoncer à la logique ou de renoncer à l'application ; et l'équivoque ancienne sur le terme de volonté, que nous avons retrouvée dans son système, lui permet, à son tour, de présenter l'idéal tour à tour comme une négation de la vie sensible et comme une simple règle qui la discipline. C'est dans ce dernier esprit qu'il soutiendra quelquefois, par exemple, qu'il ne faut pas détruire les passions, mais seulement les assujettir à la raison, et qu'elles peuvent être ainsi « d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès » (2). Dans un passage d'une lettre à Chanut, la même idée est exprimée sous une forme encore plus caractéristique : « Il semble que vous infériez, de ce que j'ai étudié les passions, que je n'en dois plus avoir aucune. Mais je vous dirai que, tout au contraire, en les examinant, je les ai trouvées presque toutes bonnes *et tellement utiles à cette vie que notre âme n'aurait pas sujet de vouloir demeurer jointe à son corps un seul moment si elle ne les pouvait ressentir* » (3). Ces lignes témoignent d'un sentiment même exceptionnel des exigences de la vie. Mais comment accorde-t-on ces exigences avec celles d'une doctrine ra-

(1) Lettre 3. *Beatus est qui nec cupit nec timet beneficio rationis.* Il retient aussi la formule suivante : *Beata vita est in recto certoque judicio stabilita.* Ce dernier mot équivaut, à mon sens, au *nec cupit, nec timet* de la précédente formule, et les deux propositions ont, en somme, à peu près la même signification.

(2) Lettre 4.

(3) Lettre 21.

Digitized by Google

tionaliste ? Descartes croit, semble-t-il, qu'on peut purifier les passions sans les détruire, qu'on peut se rendre, par exemple, inaccessible à la colère sans se fermer à l'indignation (1). C'est par des atténuations de ce genre que Platon déjà essayait de réintroduire dans son système le plaisir, que ses principes en avaient exclu : on faisait le plaisir plus menu, et, en quelque sorte, intellectuel. Si l'indignation est une émotion, elle ne diffère des autres passions qu'en degré, et elle suppose un attachement, qui n'est point compatible avec la parfaite quiétude de l'âme. Si l'indignation n'est point une émotion, elle n'est que l'idée d'une chose odieuse, un état intellectuel, et non une passion. Il faut reconnaître que Descartes semble avoir cru à la possibilité de passions intellectuelles, et susceptibles de demeurer dans un esprit sans corps. Ce sont ces passions dont le type est l'amour de Dieu, comme il nous l'a décrit dans une lettre à Chanut. Mais, nous le disions, rien ne distingue cet amour du renoncement bienheureux que célèbrent tant de dialogues de Platon et dont sont pleins tous les mystiques. Descartes n'y prend pas garde, et, au contraire, il semble qu'il pense sauver, sous les apparences de cette passion sublimée, un privilège de la nature sensible. Ecartons cette équivoque. L'indifférence du sage peut se convertir en un sentiment, si quelque existence la soutient encore en dehors de la vie : un amour et une passion qui ne comportent « ni désir ni crainte » ne nous sont point donnés dans la vie et dans l'expérience.

III

Cependant Descartes souhaitait vivement les y rencontrer, et l'on s'en étonnera d'autant moins qu'il lui arrive même de douter que le contentement soit toujours associé à la vertu parfaite et qu'il pouvait craindre que celui-ci ne parût bien peu désirable dans sa sécheresse. On lui demande (2) s'il vaut mieux avoir le contentement dans la possession de biens purement imaginaires, ou la vraie science du bien accompagnée de tristesse. Assurément, il répond, conformément à ses principes, que le contentement en question ne peut être qu'illusoire et doit toujours recouvrir une « amertume intérieure » ; et que la tranquillité d'esprit,

(1) Lettre 23.
(2) Lettre 6.

Digitized by Google

fût-elle réelle et entière dans l'erreur, ne peut être fondée cependant que lorsqu'elle vient de la conduite, non de la fortune. Mais on s'attendrait à ce qu'il reprît aussi, en contre-partie, ce qu'il disait ailleurs de la liaison nécessaire entre la béatitude véritable et la science. Il n'en fait rien, et, sur un ton de mystique en état d'aridité spirituelle : mieux vaut, dit-il, le souverain bien que le bonheur, la tristesse avec la vraie science que la gaieté qui s'illusionne ! Cette idée est, en effet, toute chrétienne. Beaucoup mieux que toutes les morales antiques, le christianisme a vu la rare difficulté qu'on éprouve à justifier l'idéal de l'indifférence par un attrait sensible, et le caractère précaire de cette association qui se fait parfois entre le bonheur et le détachement. Aussi présenta-t-il tout de suite la béatitude comme une récompense gratuite (qui ne pouvait pas être méritée). Et c'est là, c'est dans cette éthique religieuse, que Kant prit une idée qu'il devait rendre si populaire auprès des esprits philosophiques.

Mais le scepticisme à l'égard de la « béatitude » terrestre est aussi le commencement de la sagesse empirique. C'est le premier coin enfoncé par une vérité d'expérience dans un édifice d'abstractions. Sans doute, il y a quelque noblesse à ne point vouloir jouir ; et le domaine de la métaphysique est proprement la vie future : les ressources de la doctrine sont donc infinies. Je ne crois pas cependant que Descartes eût jamais cherché à s'échapper par cette voie. Il a toujours cru fermement que le bien consiste à être le plus réellement soi-même, que l'on est soi-même par la raison, que l'on est raisonnable par l'adhésion à l'évidence, et qu'il existe des évidences morales. Il faut donc que l'on soit heureux par la raison. On jugera par là de la véritable portée du texte cité. Nous sommes bien en présence d'une concession que l'expérience arrache à la rigueur du système, et qui, pleinement consciente, pourrait l'ébranler. Et cette concession est, en un sens même, plus importante que les précédentes. Elle touche au fondement même de la foi du sage. Son appui, c'est-à-dire son moi, n'est plus son bien, sa sérénité. Une lueur révèle à Descartes quelque chose qui est étranger au système. C'est encore le bénéfice d'une heureuse inconséquence qu'il faut conserver à cet aveu.

IV

En terminant une exposition, qui ne peut être systématique pour une morale restée chez l'auteur même à l'état d'ébau-

Digitized by Google

che, nous en signalerons encore une inconséquence remarquable, une pensée tout à fait propre à Descartes, et qui est la plus directe expression dans sa morale de l'esprit même de sa méthode.

Nous voulons parler de la seconde règle de cette morale provisoire que Descartes s'était faite aussitôt après la découverte de sa méthode et qui devait par suite peut-être exprimer plus naturellement la pensée de cette méthode : « être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et... *ne pas suivre moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées...* Les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine, que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, *nous devons suivre les plus probables* », et, entre des opinions également probables, nous déterminer néanmoins à quelques-unes, « et les considérer après, non plus comme douteuses, en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais comme très vraies et très certaines, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer se trouve telle » (*Méthode*, 3e partie).

On pourrait se demander, il est vrai, si cette règle de la morale provisoire n'a pas été infirmée par quelque précepte de la morale définitive de l'auteur. Mais il faudrait pour cela qu'il nous eût donné par la suite un moyen de « discerner » toujours « les plus vraies opinions » ; ce qu'il n'a point fait. Il nous apprend, sans doute, dans les ouvrages postérieurs à sa *Méthode*, qu'il n'y a jamais aucune nécessité qui nous contraigne à suivre les opinions non évidentes, et que toute erreur morale est une suite de la prévention ou de la précipitation. Mais, non seulement il ne nous révèle pas le moyen infaillible de découvrir la vérité : il semble même qu'à ses yeux certains esprits n'en soient pas capables ; il croit que tout entendement est également propre à la reconnaître, mais non pas à la révéler, et que c'est la nature même qui met en nous cette impuissance (1). La conséquence de cela, c'est que la plupart des hommes n'agiront jamais, s'ils doivent attendre qu'une évidence les pousse.

Il est vrai que Descartes leur conseillera quelquefois cette abstention, sous la menace de la responsabilité secrète qui s'attache aux fautes même inconscientes (2). Mais plus souvent l'es-

(1) *Princ.*, Dédicace
(2) Voir p. 305.

Digitized by Google

prit de la règle provisoire l'emporte. Et c'est alors que nous l'entendons nous dire, moraliste de la douceur et de l'indulgence : — Faites pour le mieux ; agissez dans la sincérité de votre âme ; le même idéal n'est point imposé à toutes les natures (1). Ne vous tourmentez point de ne pas connaître tout ce qui serait nécessaire en chaque rencontre ; car vous connaissez le plus nécessaire (2). Et surtout, point de découragement : ne vous méprisez pas (3).

Mais on pourrait hésiter, entre ces textes contraires, sur les vraies préférences de la pensée de Descartes. Elles nous sont peut-être indiquées par un autre texte. Dans la lettre à la Princesse Palatine où sont énumérées les vérités théoriques sur lesquelles doit reposer toute la science des mœurs, aux quatre principes que nous avons cités, Descartes ajoute, comme on l'a dit, ces deux maximes : « se défier des passions » ; et : « se décider toujours à agir suivant le meilleur et ne pas rester irrésolu ».

Ces maximes, prises à la lettre, ne sont peut-être pas très faciles à accorder ; car, si l'on veut être résolu en toutes circonstances, il faut évidemment suivre la sensibilité et la passion, là où la raison se dérobe, c'est-à-dire, suivant ce qui précède, dans la plupart des cas. Mais enfin, cette méfiance de Descartes à l'égard des passions ne va pas, on le sait, jusqu'à les exclure, et le second précepte, si l'on tient compte de cette tolérance, conserve sa pleine signification littérale auprès du premier. Même, il nous éclaire celui-ci, et il nous montre que, vraisemblablement, aux yeux de Descartes, la passion, dont il faut, sans doute, se défier en général, doit cependant rester le mobile de l'action, dans la mesure où l'évidence ne peut nous guider.

Précieuse vérité, et qui mérite d'être relevée. On ne peut exagérer l'importance de cette idée : que le but de la raison est seulement d'aider l'action, qui doit souvent être accomplie, même quand les raisons qui la justifient ne sont point données. Cette idée ne renferme rien moins que la négation même du dogmatisme en morale.

Nous disions qu'elle devait assez naturellement être suggérée à Descartes par la méthode même qu'il proposait aux sciences : car c'était une méthode de liberté et de hasard ; et la pensée même, là où elle est créatrice, est une action pleine de ris-

(1) Voir p. 314.
(2) Lettre 6.
(3) Ibid.

Digitized by Google

ques et de surprises. Cette maxime n'est, du reste, qu'un résumé de toutes les concessions de cette parénétique, et le lecteur verra facilement, s'il y réfléchit un peu, que les autres n'en sont qu'une suite nécessaire. La nature répudiée fait entendre, sous différentes formes, une même revendication. Malheureusement l'inconséquence du système devait empêcher que cette revendication fût féconde et même qu'elle fût entendue.

Digitized by Google

CHAPITRE II

Spinoza : le retour à la pure doctrine L'idéalisme géométrique

Du cartésianisme, comme nous l'avons dit, Spinoza détache la méthode, pour ne conserver que les principes, et c'est en cela qu'il est si intéressant pour nous. La morale de Descartes, gardée de certains excès par l'influence du principe méthodologique du système, ne nous fournissait aussi qu'un enseignement incomplet. Il est important de savoir s'il peut exister une morale rigoureusement conforme au principe métaphysique de la science nouvelle. C'est ce que Spinoza doit nous apprendre.

La volonté de rigueur, ici, en effet, est extraordinaire. Nous ne voulons pas dire, pour cela, que cette rigueur soit entière, et qu'elle aille jusqu'à réconcilier ces deux parts ennemies de la morale, la dogmatique et la pratique. Une contrariété invincible se retrouve au cœur de cette doctrine, comme dans toutes les doctrines rationalistes qui ne se sont point résignées, avec Ariston, à prêcher l'absolue renonciation, à condamner toute règle d'action, toute action, la morale même. Mais les principes dogmatiques et rationalistes peuvent être au moins présentés sans équivoque. Ils le sont ici, comme nous l'avons dit (1), avec plus de netteté et de franchise que chez tous les autres auteurs. C'est ce que l'on apercevra d'abord dans la *théorie de la connaissance* spinoziste.

(1) Ch. précédent, p. 293.

Digitized by Google

SECTION I

Doctrine de la connaissance

I

LA SCIENCE

Nous rappelons que c'est le trait commun de toute métaphysique, que de constituer le monde et tout ce qui existe avec les idées du sujet pensant. Notre pensée, sous le point de vue de la métaphysique, n'est que la conscience d'idées dont toute la réalité est dispersée dans le monde. Pour Platon, ces idées sont innombrables comme les phénomènes connus, et elles forment dans le monde autant de forces spirituelles distinctes. Pour Descartes, les idées ont toutes une commune nature, qui est d'être dépourvues de qualité. Une idée d'un phénomène sensible n'est donc que le phénomène même ramené à la pure quantité, et les différentes idées ne sont, en réalité, pour lui, que les différentes apparences de la quantité, les variations du mouvement dans l'étendue géométrique.

Spinoza hérite naturellement de cette conception, qui est la pierre angulaire de la philosophie nouvelle, et, plus nettement encore que Descartes, il rejette les idées platoniciennes, constituées avec les mots, dans le domaine des mythes imaginatifs (1). Son originalité de clarté n'est pas là : elle est en ce qu'il

(1) Ces idées se répartissaient, pour l'école, en deux groupes : les *transcendentaux* (être, chose), et les *universaux* (homme, chien, chaleur). A Gassendi, lui demandant s'il y a des essences éternelles de toutes les idées, Descartes répondait qu'il ne s'agit que des idées de l'étendue, de la quantité et du sujet pensant, et non pas des universaux, qu'il n'entend pas comme l'école (5° Obj. Rép. 52-53). C'est ce que Spinoza explique, *Ethique*, II, prop. 40, scholie I, tr. Saisset, t. III, p. 87 : les transcendentaux n'expriment qu'une confusion d'images superposées portée au suprême degré ; il en est à peu près de même pour les universaux.

Digitized by Google

déclare positivement n'admettre rien autre chose dans la définition de l'âme que l'idée même de l'étendue : l'âme n'est que l'idée du corps (II. prop. 13 et 23) (1), par l'intermédiaire duquel elle connaît le monde entier (II, 26). Ce qui ne veut pas dire que l'âme ne soit faite que d'une seule idée : cette idée qui constitue l'âme enveloppe autant d'idées particulières que le corps peut recevoir de dispositions (II, 14 et 15) ; mais, lorsque nous parlons de notre âme comme d'une chose indépendante, nous ne parlons de rien autre chose que de la conscience même du corps, considérée seulement dans sa forme, et « sans égard à son objet ; car aussitôt qu'on connaît une chose, on connaît par cela même qu'on la connaît » (II, 21, scholie).

Il y a là une clarification remarquable d'une idée qui était restée, dans toutes les philosophies, enveloppée et confuse. La longue équivoque d'un idéalisme hésitant, qui constituait le monde avec la pensée, et qui s'obstinait cependant à parler comme le public, lequel les distingue complètement l'un de l'autre, est ici dissipée. Il n'y a point deux êtres ou deux substances, mais seulement deux faces, deux points de vue, deux *attributs* d'une même substance, d'une même réalité : une même réalité, suivant qu'elle est pensée ou pensante.

Mais, si nous n'atteignons la réalité vraie que dans l'idée, c'est-à-dire dans le phénomène réduit à des éléments de pure quantité, nous n'atteignons aussi l'idée qu'après avoir éliminé du phénomène tel qu'il est perçu toutes ses qualités sensibles. Cependant, cet élément éliminé n'est pas absolument rien, puisqu'il est perçu, et il semble même qu'il forme la part la plus abondante de notre connaissance, s'il n'en est pas la plus réelle. Sur la nature de cet élément, Platon et Descartes étaient encore restés dans l'équivoque. Ils ont admis un non-être qui existerait, cependant, d'une certaine manière, et dont l'action sur l'âme ferait naître en nous l'apparence sensible. C'était encore une concession à l'opinion publique, qui n'accepte point que le monde sensible ne soit rien et qui rejette le pur idéalisme. Mais la concession était dangereuse pour ce principe que toute réalité est idée ; et des esprits pratiques devaient être tentés de préférer cette demi-réalité si palpable à une absolue réalité tout abstraite, puisqu'on semblait leur laisser le choix.

Aux yeux de Spinoza, rien n'existe absolument que l'idée,

(1) En l'absence d'autres indications, nos citations se rapportent à l'*Ethique*, et les numéros en indiquent les « propositions ».

Digitized by Google

et il n'y a rien, dans la réalité de la sensation même, qui ne soit pure idée ; mais l'idée s'y présente comme « incomplète », ou « mutilée », ou « inadéquate ». Voyons comment il distingue ces deux groupes d'idées, c'est à dire la science et l'expérience.

L'idée proprement dite, l'idée vraie (claire et distincte), est une connaissance *intérieure*, c'est à dire par nous-mêmes, c'est à dire enfin évidente. « Lorsque l'âme est déterminée *intérieurement*, c'est-à-dire par l'intuition simultanée de plusieurs choses, à comprendre leurs convenances, leurs différences et leurs oppositions,... elle aperçoit les choses clairement et distinctement » II, 29, scholie). Et cela s'oppose à percevoir « dans l'ordre commun de la nature », c'est-à-dire en étant déterminé *extérieurement* par le cours fortuit des choses (ibid.).

Tout ce qui est de ce dernier domaine, tout rapport qui n'est qu'empirique, est, aux yeux de Spinoza, sans valeur. C'est la connaissance d'opinion, d'imagination, « l'expérience vague » (II, 40, scholie 2). Ce dédain s'étend chez lui même aux relations les plus constantes, dès qu'elles ne sont pas absolument nécessaires ; et il ne fait aucun cas de vérités comme celles-ci : que « l'homme est un animal doué de raison », que « l'huile nourrit la flamme », même que l'homme est mortel, si l'on n'en tire la preuve que de la seule expérience (1). Ce mode de connaissance, dit-il, « outre qu'il donne toujours un résultat tout à fait incertain et jamais définitivement acquis, ne saisit les choses de la nature que par leurs *accidents*, dont la claire intelligence présuppose la connaissance des *essences* mêmes. Je conclus que ce mode doit être rejeté » (2).

Qu'est-ce donc que ces « essences », et comment pouvons-nous les connaître ? Pour cela, deux moyens nous sont donnés, et « il importe que toute chose soit conçue, ou *par sa seule essence*, ou *par sa cause immédiate* » (3). Mais, pour concevoir une chose par sa seule essence, il faudrait qu'elle fût sa cause à elle-même : ce n'est donc point le cas pour les choses créées, et il faut les concevoir par leurs causes immédiates. Ces causes immédiates, vraiment explicatives, ne peuvent être les conditions extérieures des phénomènes ; elles sont donc en nous-mêmes ; elles se ramènent aux évidences que nous pouvons tirer de la connaissance sensible, lesquelles se décomposent en évidences de

(1) *Réforme de l'entendement*, trad. Saisset, tome III, p. 303 et 304.
(2) Ibid., p. 307.
(3) Ibid., p. 335.

Digitized by Google

pensée et évidences d'étendue. Nous nous connaissons très certainement nous-mêmes comme un être qui pense, qui sent un certain corps affecté de plusieurs manières, etc... (II, ax. 2 et 4). Nous connaissons aussi très certainement les corps comme des choses étendues, capables de mouvement et de repos et de variations dans le mouvement, et comme ne se distinguant les unes des autres que par le mouvement ou le repos ou la différente rapidité de leur mouvement (1). Voilà donc cette « essence intime » des corps, sans laquelle on ne peut rien comprendre à leurs propriétés sensibles (2), et voilà le caractère qu'il en faut atteindre pour en donner cette « définition parfaite », quoique « particulière », d'où toutes les autres relations devront être déduites (3).

Il ne s'agit pas, évidemment, de constituer la science de la nature tout entière en partant de quelques définitions scolastiques. Il ne peut faire doute que le point de départ de cette spéculation est l'expérience ; mais c'est une expérience d'où l'on élimine immédiatement, comme obscur ou médiocrement intelligible, tout élément qualitatif. Si les « définitions des choses » y sont dites évidentes, c'est uniquement en ce sens que l'on n'y conserve des propriétés de ces choses que leur substrat nécessaire aux yeux de la pensée, c'est-à-dire certains rapports d'étendue et de mouvement. Si les relations saisies entre les choses exprimaient seulement leur mode d'apparition ordinaire, ces relations ne pourraient se présenter à nous que comme très naturelles, mais jamais comme nécessaires. Pour qu'un rapport nous paraisse nécessaire, il faut qu'il soit déduit d'un autre rapport, et celui-ci d'un autre, jusqu'à ce qu'enfin le rapport empirique soit tout entier décomposé en éléments simples, et calculable en partant de principes évidents. La méthode est donc de reconstruire *en nous-mêmes* suivant un ordre nécessaire ce que l'expérience nous donne dans un ordre quelconque.

S'il nous est possible de reconstruire l'expérience tout entière de cette manière, Spinoza ne se le demande pas ; mais il est certain qu'il n'en a jamais douté, puisque c'est le principe même de son système. Un exemple complet de l'application de la méthode

---

(1) *Ethique*, Défin. I, ax. 1 et 2 après la propos. 13, et lemme suivant, que Spinoza présente comme un axiome pour la partie que nous en citons.

(2) *Réforme de l'entendement*, p. 337.

(3) Ibid, p. 336.

Digitized by Google

à l'étude des corps supposerait, du reste, la science tout entière constituée sur des principes mécaniques. Spinoza ne pouvait s'engager à le fournir. Il a du moins cherché à déterminer les *limites* de la vraie science physique, de la connaissance adéquate des corps. Cette connaissance consiste nécessairement, suivant lui, ou dans la perception de ce qui est commun à tous les corps (II, 38), c'est à dire (comme l'explique une référence au lemme 2, contenue dans le corollaire suivant) dans la connaissance des principes généraux de la mécanique ; ou dans la perception des rapports particuliers que nous entretenons avec les différents corps, mais toujours sous la condition que ces rapports soient ramenés à des rapports de mouvements (ce que Spinoza exprime en disant qu'ils doivent se retrouver à la fois dans chaque partie des corps étrangers et du nôtre et dans leur ensemble, sans quoi il ne s'agirait que d'une émotion d'ordre sensible — II, 39) ; ou enfin dans les connaissances dérivées analytiquement de ces connaissances primitives (II, 40).

Voilà donc ce qui constitue l'idée adéquate et parfaite. Comment cette idée, raccourcie, « mutilée », donnera-t-elle naissance à la connaissance sensible ?

II

L'EXPÉRIENCE

Sans doute, toutes les sensations, toutes les images qui sont en nous traduisent des modes de l'étendue et du mouvement, lesquels découlent d'autres modes de l'étendue et du mouvement, avec la même nécessité que découlent les uns des autres, suivant les principes de la mécanique et de la géométrie, les mouvements que nous connaissons pleinement et que nous pouvons calculer. Mais ce qui se traduit en nous sous forme d'images, ce sont seulement des parties fragmentaires de mouvements, dont les antécédents ne nous sont point connus, parce que l'idée du corps qui constitue notre âme n'est que l'idée d'un rythme particulier de mouvements (II, lemmes 5, 6 et 7), lequel a sa source dans d'autres mouvements, dont l'existence et le rythme nous sont absolument inconnus. « L'âme humaine », en effet, « n'enveloppe pas la connaissance adéquate des parties qui composent le corps humain » (II, 24), c'est-à-dire (II, post. 1 après le lemme 7) de ces individus innombrables, de nature diverse, et eux-mêmes composés, qui constituent, par leur ensemble, notre

Digitized by Google

corps, et qui, pris à part, ne sont (II, lemme 1 après la propos. 13) que des modes différents de mouvement. De même, « l'idée d'une affection quelconque du corps humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate du corps extérieur » qui la détermine (II, 25), et qui la détermine conjointement avec l'état de notre corps propre (II, 16) : de sorte que cette idée est en nous doublement incomplète et inadéquate, par l'ignorance où nous sommes de la nature du mouvement intérieur et de celle du mouvement extérieur qui en sont les causes adéquates.

Maintenant, imaginer, on nous l'a dit, c'est percevoir les choses comme les mouvements du corps nous y déterminent ; c'est saisir, soit les corps extérieurs, soit même notre propre corps, par les représentations des affections de notre corps (II, 17, scholie, et 25, démonst.), qui ne nous en font atteindre ni l'essence ni la cause. Sans doute, cette forme de connaissance n'est point, en elle-même, une erreur, puisqu'elle n'est même point une idée, mais seulement une image : et Spinoza nous l'affirme explicitement (II, 17, scholie). Mais elle est toute proche de l'erreur, qui consistera seulement à réaliser par l'affirmation ce qui est imaginé. Si, au lieu de dire simplement, quand ma pensée me présente l'image de Pierre, que l'image de Pierre m'est présente, j'affirme que Pierre est réellement devant moi, je puis commettre une erreur, et je juge par idée confuse, car je ne connais aucune nécessité, ni d'essence, ni de causalité immédiate, pour que Pierre soit réellement devant moi (II, 17, scholie).

De cette théorie, le traité de la *Réforme de l'entendement* nous offre des exemples et des commentaires pour toutes les formes imaginables d'idées confuses (1). L'analyse nous en ferait sortir des cadres de notre sujet. Retenons seulement les conclusions de ces pages capitales.

« Les pensées inadéquates ne sont produites en nous que parce que nous sommes une partie de quelque être pensant dont les pensées, les unes dans leur entière vérité, les autres par parties seulement, constituent notre intelligence » (2). Cet Etre universel comprend tout ce qui existe, et l'ensemble de ses pensées n'est que l'ensemble des idées des choses étendues. Rien n'existe donc réellement que l'Idée et son objet, et la sensation elle-même n'est rien en dehors de l'Idée ; mais c'est une idée partielle, qui devient inadéquate, lorsqu'elle se croit totale.

(1) Saisset, p. 315-331.
(2) Ibid., p. 327.

Digitized by Google

III

CONCLUSION

Ces idées sont probablement celles de Platon et de Descartes. Ces philosophes n'ont jamais cru à l'existence d'aucune autre réalité positive que celle de l'intelligible. Mais l'existence de la sensation, c'est-à-dire du contingent, du périssable, du désordonné, les a profondément troublés. Ils ont au moins soupçonné la possibilité d'un vice irrémédiable du système idéaliste ; ils ont redouté que l'expérience ne fût plus forte que toute la raison, et on peut croire que c'est pour cela, pour désarmer d'avance un ennemi redoutable, qu'ils ont fait tant de concessions à la sensibilité. Sans doute, ces concessions étaient purement verbales, puisque le principe du rationalisme ramène toujours les systèmes, en fin de compte, à cette affirmation que l'Idée seule existe. Mais elles affaiblissaient l'autorité de cette proposition. Spinoza prétendit ne s'en jamais écarter. Ce n'est pas qu'il n'ait aperçu lui aussi cette contrainte qui asservit l'homme à vivre presque constamment d'une vie sensible et à penser par idées inadéquates. Il reconnaît que c'est une nécessité pratique pour tout homme que d'imaginer, d'être passif. « La force par laquelle l'homme persévère dans l'existence est limitée, et la puissance des causes extérieures la surpasse infiniment » ; et, par suite, « il est impossible que l'homme... ne puisse souffrir d'autres changements que ceux qui se peuvent concevoir par sa seule nature et dont il est la cause adéquate » (IV, 3 et 4). Il est donc clair que l'homme devra le plus souvent agir sans connaître, c'est-à-dire en s'abandonnant aux probabilités d'une expérience incertaine. Et il est clair aussi que la science ne sera jamais totale, et que le monde se présentera toujours à nous, dans son ensemble, comme une succession de contingences. Ces réserves aussi ne sont pas sans importance, et l'examen de leurs conséquences nous révèlera dans la morale de Spinoza la même contradiction qui existe dans la canonique de Platon et de Descartes. Mais cette contradiction n'apparaît guère aussi qu'en pratique. En théorie, ici, nulle concession ne porte atteinte au principe idéaliste. Tout est déterminé, selon Spinoza, pour qui connaîtrait tout, et la science complète est donnée à tout moment en Dieu, d'où elle se distribue fragmentairement dans ces modes de Dieu que sont les créatures pensantes.

Digitized by Google

SECTION II

Doctrine de la liberté

I

NÉGATION DE PRINCIPE DE LA LIBERTÉ

Cette canonique radicalement idéaliste conduisait Spinoza à réformer complètement la théorie de la liberté que Descartes avait présentée, c'est à dire à la ramener au déterminisme réel qu'elle dissimule sous une terminologie trompeuse. La pensée de Spinoza, sur ce point, peut être exprimée en quelques mots. Les critiques qu'il adresse à Descartes n'ont, en effet, d'autre but que de rappeler ce philosophe au principe général de la doctrine rationaliste, qui n'admet aucune contingence.

Nous avons vu que, suivant Descartes, la volonté suppose le jugement. Un acte indifférent est à peine un acte humain. Nous retrouvons la même idée chez Spinoza, pour qui le jugement et la volonté ne font qu'un ; mais la différence entre les deux systèmes apparaît immédiatement en ce point, que, pour Descartes, le jugement est un acte, et distinct du simple fait de comprendre, tandis que, pour Spinoza, « la volonté et l'entendement sont une seule et même chose » (II, 49, coroll.), la volonté n'étant que la « faculté par laquelle l'âme affirme ou nie ce qui est vrai ou ce qui est faux » (II, 48, scholie) (1).

Nous savons que les raisons qui expliquent le rôle de la volonté, dans la théorie du jugement de Descartes, se rattachent

(1) Au même endroit, Spinoza distingue nettement ce qu'il appelle volonté de la « faculté.... de ressentir le désir ou l'aversion », et, dans le théorème suivant, il définit la volition : une affirmation ou une négation. (Voir encore scholie de la propos. 49, § 5.) Il ne faut pas en conclure qu'il n'y ait point volonté, aux yeux de Spinoza, lorsque l'acte est déterminé par un désir ou une aversion. Mais ce qui constitue la volonté, c'est l'affirmation ou la négation qui s'ajoutent au désir ou à l'aversion. C'est ce qui nous est expliqué dans le *De Deo* (XVI et XVII, trad. Janet, p. 87. et suivantes). Spi-

Digitized by Google

plutôt à des intuitions secrètes de ce philosophe qu'à ses principes avoués. Ni sa théorie de la liberté en Dieu, ni sa théorie de la liberté humaine (soit dans le jugement vrai, soit dans le jugement faux), ne sont vraiment libertistes, si on les interprète d'après sa canonique idéaliste. Mais l'esprit de sa méthode le conduisait à placer, entre le mécanisme physique et la détermination par l'évidence, entre le corps et l'âme, un véritable principe d'indétermination, auquel on peut croire qu'il rapportait, sans s'en rendre pleinement compte, à la fois l'action et la connaissance même. Ce libertisme honteux de lui-même s'exposait à une critique facile que Spinoza ne manque pas de lui adresser.

Ou nos actions viennent de jugements adéquats, ou de jugements inadéquats.

Sur le premier point, l'apparent libertisme de Descartes admet facilement une interprétation déterministe. Les déterministes de tous les temps, comme nous l'avons vu, ont appelé « liberté » la détermination de l'âme par elle-même, la libération de la raison à l'égard de la dépendance sensible ; et nous n'aurions aucune raison d'attribuer à la théorie de Descartes sur ce point un sens original, si son opinion sur le second point ne communiquait quelque équivoque à l'ensemble de sa pensée. La liberté dans les jugements inadéquats tient, en effet, selon lui, on s'en souvient, à ce que nos possibilités d'errer sont infinies. Et déjà cet infini est un indéterminé. On peut croire, il est vrai, que, de ces possibilités infinies, aucune ne se réalise positivement, si ce n'est en vertu de conditions absolument déterminantes. C'est même, nous l'avons dit, l'interprétation que le mécanisme physique de Descartes nous force à donner de sa pensée ; et sa thèse, accordée ainsi avec son idéalisme, perd toute originalité compromettante. Cependant, Descartes ne nous dit pas absolument qu'il faille rapprocher sa théorie de l'action de sa physique. Il nie même positivement que la contrainte de l'erreur soit jamais nécessitante. Surtout, il reconnaît l'existence d'une « nature » indéterminée, qui peut être la source de jugements et d'actions. Et, puisqu'elle n'est point la source de jugements adéquats, elle ne peut être la source que de jugements inadéquats, qui seront ainsi eux-

---

noza y définit la volonté ; l'affirmation sur la qualité de l'objet, qui accompagne tout désir. Tout désir de quelque chose implique un jugement (à savoir que telle chose est bonne), lequel peut être vrai ou faux. Mais, si tout désir implique une volonté, il peut y avoir volonté sans désir. C'est l'affirmation ou la négation portant sur des choses indifférentes (ibid).

Digitized by Google

mêmes indéterminés. Or, cette concession répand, disons-nous, l'équivoque sur toute sa doctrine de la liberté, si l'on admet que cette liberté d'indétermination puisse s'introduire jusque dans les jugements adéquats, ce que Descartes ne nie pas positivement et ce que sa méthode bien interprétée rend très facile à comprendre.

C'est ce qu'aperçoit Spinoza, et c'est sur le point de l'origine des jugements inadéquats qu'il fait porter toute la discussion. Sur les jugements adéquats, il parlera volontiers comme Descartes et la tradition, et il les appellera libres en ce sens qu'ils nous libérent des sens. Tout le 5e livre de son *Ethique* est consacré à l'étude de cette liberté, qui est, au fond, une détermination parfaite. Mais la sensation, à ses yeux, ne nous détermine pas moins que l'évidence ; et il n'a pas assez de sévérité pour cette théorie cartésienne des rapports de l'âme et du corps, qui jette le doute sur le principe même de l'idéalisme. « Je ne puis assez m'étonner, dit-il, que ce philosophe, qui a pris pour règle de ne tirer des conclusions que des principes évidents par eux-mêmes, et ne rien affirmer qu'il n'en ait une conception claire et distincte, qui d'ailleurs reproche si souvent à l'école d'expliquer les choses obscures par les qualités occultes, se contente d'une hypothèse plus occulte que les qualités occultes elles-mêmes... Quelle idée claire et distincte peut-il avoir d'une pensée étroitement liée à une portion de l'étendue ? » (V, Préf., Saisset, tome III, p. 259).

La sensation est, par elle-même, à ce point contraignante, dit encore Spinoza, qu'elle est toujours extériorisée, objectivée, lorsqu'elle n'est point contrariée par quelque sensation ou notion contraires. « Si le corps humain est affecté d'une modification qui exprime la nature d'un corps étranger, l'âme humaine apercevra ce corps étranger comme existant en acte et comme lui étant présent, jusqu'à ce que le corps humain reçoive une modification nouvelle qui exclue l'existence ou la présence de ce même corps étranger » (II, 17).

Descartes avait objecté que le jugement, en pareil cas, ajoute quelque chose à la perception, parce que le jugement peut être faux, tandis que la perception ne l'est jamais. « J'accorde, répond Spinoza, que personne ne se trompe en tant qu'il perçoit, c'est-à-dire que les représentations de l'âme, considérées en elles-mêmes, n'enveloppent aucune erreur ; mais je nie qu'il soit possible de percevoir sans affirmer. Percevoir un cheval ailé, qu'est-ce autre chose, en effet, qu'affirmer de ce cheval qu'il a des ai-

Digitized by Google

les ? Car enfin, si l'âme ne percevait rien de plus que ce cheval ailé, elle le verrait comme présent, sans avoir aucune raison de douter de son existence, ni aucune puissance de refuser son assentiment ; et les choses ne peuvent se passer autrement, à moins que cette représentation d'un cheval ailé ne soit associée à une idée qui exprime qu'un tel cheval n'existe pas ; en d'autres termes, à moins que l'âme ne comprenne que l'idée qu'elle se forme d'un cheval ailé est une idée inadéquate ; et alors elle devra nécessairement nier l'existence de ce cheval ailé, ou la mettre en doute. »

Tout cela est évident, si l'on admet le principe idéaliste ; tout cela découle de la théorie rigoureusement idéaliste de la sensibilité qui nous a été précédemment présentée. Mais Platon, Descartes, tous les philosophes antérieurs à Spinoza, reconnaissent à l'image une certaine existence déficiente et négative. L'image exprime, à leurs yeux, quelque chose que l'idée ne suffit pas à expliquer. La suite de cela, c'est qu'il faut aussi ajouter quelque chose à l'image pour en faire une idée. Ce dualisme est toujours une affirmation secrète de la contingence, caractère des images avant qu'elles n'aient été déterminées par l'idée. Et ce dualisme doit devenir une affirmation de la liberté du jugement, dès qu'on soupçonnera la nature véritable de l'opération qui communique aux images leur détermination, et qui n'est qu'une construction, une hypothèse, un artifice. Voilà les théories auxquelles Spinoza oppose la logique de l'idéalisme. Nous ne pouvons jamais être affectés que par l'idée, si rien n'existe en dehors de l'idée ; et nous ne pouvons être causes, si faiblement que ce soit, de l'idée, si l'idée est la seule cause. Le jugement inadéquat, dans l'hypothèse idéaliste, ne peut être que l'œuvre d'une idée confuse, mais non pas témoigner en nous d'une liberté qui ne saurait être qu'une indépendance à l'égard de l'idée.

Cette thèse est une des plus constantes que nous trouvions chez Spinoza (1). On peut dire qu'elle constitue, par toutes les conséquences qu'elle enveloppe, le fondement de son originalité générale à l'égard du cartésianisme. Le cartésianisme n'est qu'un idéalisme équivoque. Le véritable idéalisme ne permet pas à l'agent d'échapper à cette alternative, ou d'être déterminé par sa raison, ou de l'être par les choses. Si la première détermination ne nous paraît pas nécessaire, c'est parce qu'elle est tout entiè-

(1) *De Deo*, XVI et XVII. Saisset p. 90 ; *Eth.*, III, 2, scholie ; IV, 1, scholie.

Digitized by Google

re renfermée en nous-mêmes, qu'elle va de nous à nous, tandis que la seconde consiste dans une nécessité extérieure, qui échappe à notre pleine compréhension. Mais le point de vue seul fait ici la différence, et c'est seulement l'ignorance des causes qui nous font agir qui nous donne l'illusion de notre liberté (III, 2, scholie).

II

RECONNAISSANCE PRATIQUE DE LA LIBERTÉ

I

Appuyé sur cette théorie, Spinoza peut affirmer plus nettement encore que Descartes que notre vrai bien consiste à nous libérer de toutes les influences extérieures, pour nous posséder nous-mêmes par la seule soumission à l'évidence. Mais il semble, en revanche, qu'il ne puisse plus aucunement nous proposer cette libération comme un *devoir*, puisqu'il nous dénie tout autant la liberté de nous soustraire à l'entraînement de l'erreur qu'à celui de la vérité.

Spinoza est, sans doute, de tous les philosophes rationalistes, celui qui a le mieux compris cette conséquence de l'idéalisme. D'un point de vue absolu, il ne connaît point le mal. « Réalité et perfection, dit-il, c'est pour moi la même chose » (II, défin. 6). Et toute la préface du 4e livre de l'*Ethique* n'est qu'un commentaire de cette définition. Mais cela n'empêche pas, suivant lui, que l'on ne puisse fixer à l'homme un idéal d'action. Si, absolument, en effet, tout se vaut, tout est bon, il n'en est pas de même relativement à un individu particulier, et l'on peut concevoir « sa puissance d'agir, en tant qu'elle est comprise dans sa nature, comme augmentée ou diminuée » (Saisset, p. 186), c'est-à-dire son activité, en tant qu'elle est l'activité d'une partie seulement de l'univers, comme favorisée ou contrariée. C'est ce que chaque homme appelle justement son bien ou son mal, et Spinoza ne définit pas autrement le bien que « ce que nous savons certainement nous être utile », et le mal, « ce que nous savons certainement faire obstacle à ce que nous possédions un certain bien » (IV, Défin. 1 et 2). Encore : le bien, c'est « ce qui est pour nous un moyen certain d'approcher de

Digitized by Google

plus en plus du modèle que nous nous formons de la nature humaine », le mal, ce qui nous empêche de l'atteindre (Saisset, p. 185). Mêmes définitions dans la *Réforme de l'entendement* (Saisset, p. 301) ; et elles se trouvaient déjà dans cette ébauche de l'*Ethique* qu'est le *De Deo* (1). Elles expriment donc la conception la plus générale du bien et du mal relatifs chez Spinoza.

Tout cela est parfaitement logique : mais il reste à savoir comment ce bien relatif pourra devenir un mobile d'action. Nous sommes déterminés ; notre idéal est déterminé ; et cependant, c'est notre idéal ; non point un idéal théorique, qu'il serait beau d'atteindre, si on le pouvait, comme on dit que la beauté physique est un idéal pour les corps humains, mais un idéal d'action, c'est-à-dire le terme désirable d'une série d'actions pratiquement possibles. Il y a là une difficulté qui ne se tournera pas aussi facilement que les précédentes. La liberté de la connaissance est mal aperçue du plus grand nombre ; au contraire, tout le monde aperçoit que « vouloir » signifie « faire », et qu'il est absurde d'assigner à la volonté un idéal sans lui accorder un pouvoir véritable d'y tendre ou de s'en écarter. Cette évidence a contraint tous les prédécesseurs de Spinoza à reconnaître en fait une liberté que leurs principes condamnent. Disons-le tout de suite, Spinoza est peut-être plus sincère que ses prédécesseurs ; il voit mieux la difficulté, et il l'aborde plus résolument ; mais, en somme, il finit aussi par passer outre, et par admettre, sans preuves, la liberté dont il a besoin.

II

Le problème est donc le suivant : « Quels moyens possédons-nous d'atteindre l'idéal de notre nature ? » Indiquons, par anticipation, que l'idéal, pour Spinoza, c'est la pleine obéissance à la raison, le triomphe de la vie raisonnable : ce que le lecteur, évidemment, a déjà soupçonné. « L'homme n'agit par vertu, que lorsqu'il a des idées adéquates » (IV, 23) : des idées adéquates de son bien, naturellement. Cette condition de la vertu est nécessaire et suffisante, puisque vouloir est une même chose avec juger, que juger par idées adéquates, c'est juger d'après l'évidence, et que l'évidence entraîne nécessairement l'assentiment. Toute la difficulté est donc d'arriver à connaître un bien évident. Ce

(1) Seconde partie, IV, trad Janet, P. 62.

Digitized by Google

qui nous en empêche, ce sont les faux biens, que nous jugeons vrais par erreur. Ces jugements, et les désirs qui en procèdent, Spinoza les appelle *passions*, parce que l'idée inadéquate exprime la dépendance de l'esprit à l'égard d'autre chose que soi-même : par conséquent, un état passif. Et ainsi, le problème moral revient à expliquer comment on peut triompher des passions.

La réponse occupe tout le 5e livre de l'*Ethique*, lequel est consacré à l'étude « de la puissance de l'âme ou de la raison, et, avant tout, de la nature et de l'étendue de l'empire qu'elle exerce pour réprimer et gouverner nos passions. » Nous ne pouvons suivre cette étude dans le détail, mais nous avons la bonne fortune que Spinoza ait voulu (préf., Saisset, p. 257) lui-même résumer toute sa pensée dans un scholie (de la 20e propos. du 5e livre).

Il connaît, dit-il, cinq grands remèdes des passions, où apparaît la puissance de l'âme. Le premier consiste dans la seule action du temps, lequel tend à fortifier sans cesse le pouvoir de la raison, parce que les idées adéquates ont toujours un objet présent et réel (ce sont des évidences), tandis que l'objet des passions est souvent absent.

Quelle que soit la valeur, en canonique, de ce principe que les absents ont toujours tort, il reste que cette action moralisatrice du temps est indépendante de nous, et qu'elle ne peut, en outre, par hypothèse, s'exercer qu'après que la raison a déjà pris force dans l'âme, ce qu'il s'agit justement de lui apprendre à faire.

Une autre manière de détruire la passion, nous dit-on c'est d'écarter l'idée de sa cause.

Nous le reconnaissons, mais nous demandons qu'on nous en dise les moyens.

Un troisième remède est dans la lutte que peuvent instituer en nous, contre une passion plus particulièrement dangereuse, des passions d'un autre ordre.

Admettons encore cette psychologie. Il reste qu'on ne se donne pas des passions à volonté, et le remède ne dépend pas de nous. Le texte du scholie est, du reste, assez différent de celui des propositions qu'il prétend résumer (V, 9 et 11). Suivant celles-ci, les passions antagonistes, qui doivent en chasser de plus dangereuses, ne sont pas des passions quelconques ; leur efficacité tient à ce qu'elles ont Dieu ou les propriétés générales des choses pour objets, c'est à dire à ce qu'elles sont de véritables idées adéquates. C'est là un sens spécial du terme passion sur lequel nous aurons à revenir. Mais on voit que, dans cette inter-

Digitized by Google

prétation du scholie, ce remède tombe sous la critique que nous avons faite du premier.

Les deux remèdes qui restent se ressemblent au point de se confondre. Pour nous délivrer des passions, nous dit-on d'abord, il nous suffit de les connaître, puisque toute passion naît d'une action extérieure, et que la connaissance vraie nous ramène à la seule adhésion à l'évidence intime. C'est là le quatrième remède. Et le cinquième consiste dans « l'ordre où l'âme peut disposer et enchaîner ses passions », c'est-à-dire, comme le contexte l'indique, dans l'ordre que la raison peut y mettre, en les ramenant à des idées adéquates. Il s'agit donc bien d'un même remède.

En quoi consiste au juste ce pouvoir de la raison ? La proposition que le scholie résume et où il nous renvoie (V, 10) nous indique que ce pouvoir d'ordonner les passions suivant la raison n' « existe en nous qu'autant que l'âme n'est pas livrée au conflit des passions mauvaises », c'est-à-dire (comme il ressort de la démonstration) au conflit des passions qui l'empêchent justement de penser et de former des idées adéquates. La raison est donc impuissante contre toute passion qui la prévient.

Mais on pourrait croire, au moins, qu'elle est capable de tenir tête aux passions qu'elle-même a prévenues, et c'est ce que Spinoza semble vouloir nous indiquer (scholie de cette propos. 10) : « Supposez que nous ayons toujours devant les yeux ce principe : que notre véritable intérêt, notre bien, est surtout dans l'amitié qui nous unit aux hommes et dans les biens de la société, et ces deux autres principes : 1° que, d'une manière de vivre conforme à la droite raison, naît dans notre âme la plus parfaite sérénité, et, en second lieu, que les hommes, comme tout le reste, agissent par la nécessité de la nature, il arrivera alors que le sentiment d'une injustice reçue et la haine qui en résulte ordinairement n'occuperont qu'une partie de notre imagination et seront aisément surmontés. Et, si la colère qu'excitent en nous les grandes injustices ne peut être aussi facilement dominée, elle finira pourtant par être étouffée, non sans une lutte violente, mais en beaucoup moins de temps certainement que si d'avance nous n'avions pas fait de ces préceptes l'objet de nos méditations » (Saisset, p. 268-269).

Descartes avait opposé, de même, comme on sait, à la passion, des « jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant lesquels la volonté » doit « con-

Digitized by Google

duire les actions de sa vie » (1). La ressemblance est d'autant plus surprenante que c'est un texte que Spinoza condamne chez son prédécesseur en propres termes (V, Préf., Saisset, p. 259), lorsqu'il lui reproche de croire que « la détermination de notre volonté dépende de notre seule puissance ». Mais n'est-ce pas ce qu'il dit ici lui-même ? Il prétend, sans doute, substituer la puissance de l'intelligence à celle de la volonté. Mais, s'il s'agit d'une puissance qui ne peut entrer d'elle-même en exercice, cela ne nous avance en rien, puisque nous ne serons raisonnables que lorsqu'il en sera décidé ainsi par des raisons éternelles. Et, si nous pouvons vraiment nous perfectionner, il faut que ce soit toujours par une faculté libre, qu'on l'appelle intelligence ou volonté.

Le lecteur verra facilement que les deux premiers remèdes, et même le troisième, dans le sens du théorème que le scholie résume, supposent l'efficacité du dernier. Donc, nul autre remède véritable à la passion que cet emploi de la raison contre elle. De telle sorte qu'il faut, ou que tous ces raisonnements soient absolument vains, ou que la liberté de la raison y soit affirmée comme la source d'une véritable contingence.

Mais cette hypothèse est condamnée par tout le système, et certains textes mêmes l'excluent plus directement : « Il n'est pas au pouvoir de tout homme d'user toujours de la droite raison » (*Traité théologico-politique*, II, 8). « Il n'est pas plus en notre pouvoir d'avoir une âme saine qu'un corps sain » (ibid., 6). « La chose dont l'homme est le moins capable, c'est de modérer ses appétits... Les décisions de l'âme ne sont rien autre chose que ses appétits, lesquels varient par suite des dispositions variables du corps... Ce que je veux surtout qu'on remarque, c'est que nous ne pouvons rien faire par la décision de l'âme qu'à l'aide de la mémoire... Or, il ne dépend évidemment pas du libre pouvoir de l'âme de se souvenir d'une chose ou de l'oublier » (*Ethique*, III, scholie de la proposition 2). La première partie du livre 4, d'autre part, n'est tout entière qu'une démonstration de l'impuissance de l'homme à se gouverner par la raison. Spinoza y pose cet axiome : « que nous sommes affectés par beaucoup d'influences qu'il n'est aucunement en notre pouvoir de détourner de nous et qui sont subordonnées à d'autres, lesquelles les déterminent avec la même nécessité qu'elles nous déterminent nous-mêmes (IV, ax.). C'est ce principe qui conduisait Spinoza

(1) *Traité des Passions*, I, 48.

Digitized by Google

à nous dire, dans une formule déjà citée, qu' « il est impossible que l'homme ne soit pas une partie de la nature et qu'il ne puisse souffrir d'autres changements que ceux qui se peuvent concevoir par sa seule nature et dont il est la cause adéquate » (IV, 4). D'où « il suit immédiatement » que « l'homme est nécessairement toujours soumis aux passions, qu'il suit l'ordre commun de la nature et y obéit et s'y accommode, autant que la nature des choses l'exige » (IV, 4, coroll.). Dans cette voie, la logique entraîne l'auteur à des arrêts de plus en plus catégoriques. « La force et l'accroissement de telle ou telle passion, dit-il, et le degré où elle persévère dans l'existence », (étant donné que toute passion exprime l'influence d'une cause extérieure), ne se mesurent point par la puissance avec laquelle nous faisons effort pour persévérer dans l'existence, « mais par le rapport de la puissance de telle ou telle cause extérieure avec notre puissance propre » (IV, 5). Et il conclut que « la force d'une passion ou d'une affection peut surpasser la puissance de l'homme, de façon que cette affection s'attache obstinément à lui » (IV, 6).

Tous ces textes prouvent avec évidence que la plus haute vertu, bien que proposée en idéal à tout le monde, ne peut être réellement atteinte que par un petit nombre. Et il ne sert de rien de dire, par cette concession déjà signalée et où nous aurons bientôt à relever une très ancienne équivoque, que « la connaissance du bien n'est rien autre chose que la passion de la joie en tant que nous en avons conscience » (IV, 8), et que cette passion, en tant que passion, peut s'opposer à toutes les autres avec une force qui n'appartiendrait pas à la connaissance pure (IV, 14). C'est à nouveau chercher le remède, non dans la liberté, mais dans une simple lutte entre des passions, dont l'issue pourrait toujours être favorable aux décisions de la raison. Mais aussi le remède échappe-t-il à la volonté. Car il ne dépend pas plus de nous d'avoir cette passion de la joie, qui naît de la vraie connaissance, que d'avoir cette connaissance même. Enfin, toute l'apparence de liberté que Spinoza conserve dans son système ne vient que de l'opposition qu'il établit entre la force de la raison et celle de la sensibilité, entre la « puissance de l'homme » et son « impuissance » (1). Mais ce qu'il appelle « puissance humaine » est seulement le fait que la raison humaine triomphe dans certaines condi-

(1) Titres de la 4e et de la 5e parties de l'*Ethique*.

Digitized by Google

tions, et ce qu'il appelle « impuissance humaine », le fait qu'elle est vaincue dans des conditions différentes. Cette victoire et cette défaite sont toujours déterminées par leurs conditions, et, comme ces conditions s'enchaînent à l'infini, il est évident que la raison n'est jamais vraiment libre.

III

Au fond, comme tous ses prédécesseurs, Spinoza postule seulement une liberté qu'il ne peut établir. Il prend dans l'expérience ce que ses principes ne lui donnent pas, et il présente des conseils à une volonté qu'il dit asservie, mais qu'il soupçonne, en somme, d'être inexplicablement libre. Cette contradiction fondamentale doit nous apparaître bien mieux dans la théorie du bien, et peut-être y percevrons-nous aussi plus facilement l'artifice par où elle se dissimulait à elle-même.

Car certains pourraient peut-être, à toute force, nous contester ce qui précède. On pourrait soutenir que par « puissance » de faire le bien, Spinoza n'entend rien autre chose qu'une possibilité naturelle, qui se réalise quelquefois, bien que rarement, et lorsque ses conditions sont données. Mais ceux qui ne comprennent pas qu'une telle conception est incompatible avec un véritable système de morale, et, par conséquent, inacceptable aux auteurs même, — qui ne pourraient s'y résigner que par inadvertance, — devront toujours être éclairés sur la pensée secrète et profonde de ces auteurs par leur définition du bien ; et cette définition nous révèlera toujours les postulats que le projet de fonder une morale impose bon gré mal gré à ceux qui le forment. Donnent-ils une définition du bien purement idéaliste ? Trouvent-ils le moyen d'accorder ces deux termes qui s'excluent : bien et loi ? Montrent-ils enfin que le bien, défini par l'Idée, est possible, c'est à dire peut *être fait* d'une manière quelconque ? Alors nous pourrons croire que la liberté ne tient aucune place dans leur système : car ils auront trouvé le moyen de définir, sans la liberté, sinon l'action de l'homme réel, du moins, une action quelconque. Mais si, pour faire du bien le résultat d'une action, l'œuvre d'une volonté, c'est à dire pour le définir comme un bien, ils doivent renoncer à le définir comme une Idée, alors nous connaîtrons manifestement que leur déterminisme même n'est pas véritable, puisque, en renonçant à l'Idée, ils ont renoncé à toute détermination.

Digitized by Google

C'est aussi dans cette théorie du bien que l'incohérence secrète des précédents systèmes nous est le mieux apparue. Leur dogmatique ne reconnaît d'autre cause à l'action que l'Idée ; mais ce qu'ils donnent en pratique pour principe à l'action, c'est une nature qu'ils prétendent être le contraire même de l'Idée. La parénétique ne parvient pas à rattacher à l'Idée le moindre conseil d'action, et elle constitue partout, au sein de l'idéalisme, une morale non-idéaliste, c'est-à-dire non-déterministe : une morale de liberté. Supposons que Spinoza se condamne de la même manière ; supposons que ce bien parfait, qu'il définit par l'Idée pure, soit en réalité tout mélangé d'éléments sensibles. Vainement cherchera-t-on alors à sauver la doctrine, en rappelant que la sensibilité est elle-même ici un ensemble d'idées confuses et inadéquates, que c'est l'idée qui agit encore jusque dans la passion sensible. Si l'idée parfaite et adéquate ne peut être cause et principe, il n'est pas douteux que l'idée imparfaite et mutilée le puisse être encore moins ; et il s'en suit que l'on s'est trompé dans le principe même de la doctrine, en attribuant à l'Idée une causalité quelconque.

SECTION III

Doctrine du bien

I

Nous avons déjà fait connaître dans sa formule générale l'idéal moral du système spinoziste. « L'homme n'agit par vertu que lorsqu'il a des idées adéquates » (IV, 23), c'est à dire lorsqu'il agit par raison (IV, 24, et II, 40, scholie 2). Et cette vertu s'oppose à la « passion », qui consiste à agir suivant une idée inadéquate de son bien. Cherchons à connaître maintenant le plein sens de cette opposition dans la pensée de Spinoza.

Etant donné que, dans l'idée adéquate, nous trouvons en nous le principe de la chose, tandis que l'idée inadéquate est l'idée d'une chose dont la raison d'être nous est, au moins en partie, extérieure, on peut dire qu'avoir une passion, c'est être

Digitized by Google

cause partielle ou inadéquate de son action, c'est-à-dire une cause « dont l'effet ne peut par elle seule être conçu » (III, défin. 1). « Quand quelque chose arrive en nous, dit Spinoza, ou résulte de notre nature, dont nous ne sommes point causes, si ce n'est partiellement, j'appelle cela pâtir » (III, défin. 2. Cela est répété à la fin de la démonstration de la proposition 1, même livre). La contre-partie de cela, c'est que l'idée adéquate enveloppe une action effective, ou dont nous sommes cause totale (III, 1 et 3), et, comme la vertu réside dans les idées adéquates, ce sera une même chose d'être vertueux ou d'agir par soi-même. « Vertu et puissance, dit Spinoza, à mes yeux, c'est tout un ; en d'autres termes, la vertu, c'est l'essence même ou la nature de l'homme, en tant qu'il a la puissance de faire certaines choses qui se peuvent concevoir par les seules lois de sa nature elle-même » (IV, défin. 8).

Si, d'autre part, nous considérons ce qui nous a été dit sur le corps, dont les impressions donnent à l'âme toutes ses idées inadéquates, alors que les idées adéquates lui viennent de soi-même, on comprendra que la distinction de la « passion » et de « l'action » revient à celle des actions que détermine le corps et des actions que détermine l'âme seule. Les « passions » ne sont que « les affections du corps et les idées de ces affections » (III, défin. 3). Il suit de tout cela que l'homme ne peut jamais être vertueux, lorsqu'il subit l'action du corps, lorsqu'il est dominé par une passion sensible.

Toutefois, nous l'avons vu, à côté des passions que l'âme subit comme une contrainte du corps, Spinoza admet l'existence de passions que le corps subit comme une sorte de contrainte de l'âme. Il y a des passions, c'est-à-dire des affections du corps, qui peuvent naître de l'âme seule, de l'âme agissant par elle-même et pensant par idées adéquates (III, défin. 3, coroll, et III, 58 et 59).

Cette idée se trouvait aussi chez Descartes. Il la présente dans cette lettre à Chanut que nous avons citée, où il distingue l'amour raisonnable, l'amour de l'âme pure, lorsque celle-ci se joint de volonté avec le bien qu'elle conçoit (un bien tout idéal et défini par la seule raison), de l'amour sensible, qui, par suite de l'union de l'âme et du corps, se joint ordinairement au précédent, et le favorise, en quelque sorte, de sa sympathie. Tous les philosophes rationalistes, du reste, ont jugé, de même, utile de fortifier, à l'aide du sentiment, un devoir qui ne paraissait pas suffisamment déterminant par lui seul. Platon vante les

Digitized by Google

« étonnantes amours » que l'Idée peut susciter dans les âmes ; Sénèque même (dans une doctrine qui ne veut faire cependant au plaisir aucune place) n'est pas exempt, nous l'avons vu, de ce spécial mysticisme ; il se retrouve jusque chez Epicure.

Spinoza se conforme donc à une sorte de tradition du rationalisme, en parlant d'une passion, ou d'un désir, ou d'un amour de pure raison, de pure vertu. Nous ne reviendrons pas sur les critiques que nous avons faites de cette conception, à propos de Descartes et d'Epicure. Ces moralistes sont conséquents avec eux-mêmes en plaçant la plus grande joie là où ils placent le plus complet épanouissement de la nature. Toute la question est de savoir si cette pleine nature, comme ils la définissent, est un idéal réalisable, ou même imaginable, de l'action, et si cet état d'absolue indépendance de l'âme, où elle tire de son propre fonds tout ce qui lui est nécessaire, peut être atteint même un court moment. Car il faut que cette condition soit remplie, on nous l'a dit, pour qu'on agisse par idées adéquates : il faut que notre action s'explique par notre seule nature, comme indépendante de toutes les choses contingentes et accidentelles. Examinons donc si Spinoza parvient mieux que ses prédécesseurs à définir cette action absolument parfaite.

II

Etant posé que le seul vrai bien est de comprendre (IV, 23-26), ce qui est tout un avec agir par idées adéquates, et que tout autre conception du bien est une erreur, il n'est pas cohérent de dire : « Tout ce qui dispose le corps humain de telle sorte qu'il puisse être affecté de plusieurs manières, tout ce qui le rend propre à affecter de plusieurs manières les corps extérieurs, tout cela est utile à l'homme » (IV, 38) ; et cela, en se référant à ce théorème (II, 14) : que l'âme humaine, n'étant que l'idée du corps, connaît plus, à mesure que le corps peut recevoir plus de dispositions. Car on a reconnu que les idées, c'est à dire les connaissances, des affections du corps sont confuses (II, 28), et il n'y a point de vertu dans les idées confuses (IV, 23). C'est, de même, une contradiction, de dire que la joie est bonne, parce qu'elle favorise la puissance d'action du corps (IV, 41), en se référant à des propositions (III, 11 et scholie) qui ne concernent que de pures « imaginations », et non des choses

Digitized by Google

évidentes, puisque la joie que définissent ces propositions (1) ne consiste que dans l'imagination d'une influence qui augmente la puissance d'agir du corps, et qu'elle correspond à cette augmentation de puissance. En ce sens, la joie, d'après l'auteur même, n'est pas nécessairement l'auxiliaire de la vertu, et elle peut même lui être contraire, si elle accompagne une conception fausse que nous nous faisons de notre bien. Elle ne pourrait accompagner la vertu que si elle produisait la disposition du corps, au lieu d'en venir, si c'était une joie active et naissant d'idées adéquates : mais il ne faudrait pas alors renvoyer le lecteur aux textes qui définissent la joie la plus commune, c'est-à-dire le plus corporelle et la plus passive. En réalité, ce rapprochement est pleinement intentionnel. Il s'agit de créer, dès l'abord, une confusion entre le bien de la nature et le bien de la raison, et nous allons voir cette confusion se prolonger obscurément pendant quelques théorèmes jusqu'à ce qu'elle éclate dans un texte absolument significatif.

Que l'on nous permette cet artifice d'exposition. Comme il est déjà visible, par ce qui vient d'être dit, que les préceptes de Spinoza, tantôt reposeront sur la seule considération du bien de la nature, du bien du corps, lequel ne veut qu'élargir toujours son activité, tantôt sur la seule considération de la raison, qui condamne toute activité naissant d'idées inadéquates, nous les rattacherons tous à l'une ou l'autre de ces catégories, pour nous si distinctes, et nous marquerons ainsi tout de suite l'opposition entre la parénétique et la dogmatique spinozistes, jusqu'à ce que le texte de Spinoza lui-même nous la révèle sans contestation possible. C'est, en effet, ici, la même contrariété que nous trouvions dans le stoïcisme, et qui se dissimule sous le même sophisme. Et ce sophisme doit nous apparaître beaucoup mieux, si nous avons pu déjà le voir en action dans quelques exemples.

C'est l'esprit de la parénétique seul qui apparaît dans l'opinion de l'auteur sur les affections qu'il nomme hilarité et chatouillement (*titillatio*), et sur l'excès de l'amour et du désir. L'hilarité est le plaisir qui naît d'un état corporel *général* agréable (III, 11 scholie), le chatouillement, d'une affection cor-

(1) Remarquer encore l'énoncé et la démonstration des théorèmes consécutifs 12 et 13 : « L'âme s'efforce autant qu'il est en elle *d'imaginer* les choses qui augmentent ou favorisent la puissance d'agir du corps ». — « Quand l'âme *imagine* des choses, etc... »

Digitized by Google

porelle *locale* agréable (ibid.). L'hilarité et le chatouillement ne diffèrent de la joie qu'en ce qu'ils sont rapportés spécialement au corps, la joie, uniquement à l'âme (ibid.). Il n'est donc pas étonnant que l'hilarité soit considérée, par une conséquence dans l'inconséquence, comme toujours bonne et incapable d'excès, et son contraire, comme toujours mauvais (IV, 42). Et cela est justifié tout naturellement par la proposition : que tout ce qui rend le corps plus capable d'affections est bien (IV, 38) (1). Mais cette proposition, comme nous l'avons dit, est vraie dans l'ordre de la nature, non pas dans l'ordre de la raison. Spinoza reconnaît que le chatouillement, au contraire, peut être mauvais, en émoussant et rendant impossibles les autres affections. Remarquons que cela limite ce qu'on disait en général de la joie. Mais, quoi qu'il en soit, il s'agit ici d'une utilité ou d'un inconvénient purement sensibles : or, ce qui vient du corps devrait être indifférent à la raison, qui n'apprécie que le nécessaire. Il s'agit donc bien ici de la parénétique pure.

La condamnation des excès de l'amour et du désir (IV, 44) repose sur les mêmes principes, et est exposée, par suite, aux mêmes critiques (2).

L'espérance et la crainte sont condamnées pour des raisons de parénétique et de dogmatique à la fois : comme accompagnées de tristesse, c'est-à-dire de l'idée d'une diminution de la puissance d'agir du corps (47), et comme déraisonnables et marquant un défaut de connaissance ; car, « plus nous faisons effort pour vivre sous la conduite de la raison, plus aussi nous diminuons notre dépendance à l'égard de l'espérance et de la crainte, plus nous arrivons à commander à la fortune » (scholie). Mais commander à la fortune, n'est-ce pas aussi se détacher du corps et croire qu'il ne peut nous donner ni bien, ni mal, ni tristesse, ni joie ? La seconde raison ne condamne-t-elle pas la première ?

---

(1) Plus exactement, la thèse s'appuie sur le théorème 39, et c'est celui-ci qui est appuyé au théorème 38.

(2) La haine, l'envie, etc., sont condamnées pour un motif plus fort (45 et coroll.), et ici ce sont les considérations de dogmatique qui interviennent. Mais ces considérations s'appuient sur la philosophie sociale de Spinoza, et nous avons dit (a) que nous n'étudierions pas cette part des systèmes, qui n'est jamais que dérivée, lorsque les auteurs n'y ramèneraient pas toute la morale, ou lorsqu'ils n'en feraient pas la part essentielle de la morale.

a) I, I, ch. II, p. 50.

Digitized by Google

L'estime et le mépris sont condamnés comme déraisonnables, mais dans une définition un peu particulière de ces passions (48) : Spinoza les caractérise, en effet, comme des opinions sur autrui qui, en bien ou en mal, dépassent la juste mesure (Défin. 21 et 22, appendice III). Peut-on conclure de là qu'il eût autorisé l'estime et le mépris, lorsqu'ils ne renferment aucune erreur sur la personne ? Il est juste de dire qu'une estime et un mépris absolument fondés en raison et dénués de parti-pris ne sont peut-être plus des passions.

Spinoza condamne la pitié (IV, 50) par la nature et par la raison, et c'est une chose singulière, comme ici les deux arguments s'opposent nettement dans sa démonstration. La pitié est une tristesse, une dépression physique (III, 11 et scholie) ; et partant, elle est mauvaise. Mais elle est mauvaise aussi, et en même temps inutile, parce qu'elle exprime une erreur de la sensibilité sur le mal : le seul bien qu'un homme raisonnable puisse souhaiter sincèrement aux autres, c'est la raison (IV, 27) ; or, la raison seule le porte à former ce désir pour eux ; la sensibilité y est inutile : car une chose semblable à notre nature sert à notre conservation (IV, 31) ; et les hommes ne sont en conformité de nature qu'en tant qu'ils vivent selon la raison (IV, 32 et 35). On nous renvoie ainsi successivement à des textes qui établissent qu'un mal peut nous venir du corps, et qu'il n'y a d'autre mal que de mal raisonner.

Ce dernier point de vue est encore celui du scholie, qui nous exprime si bien la pensée dogmatique de tout rationalisme : « Celui qui a bien compris que toutes choses résultent de la nécessité de la nature divine, et se fait suivant les règles éternelles de la nature, ne rencontrera jamais rien qui soit digne de haine, de moquerie ou de mépris, et personne ne lui inspirera jamais de pitié ».

Spinoza n'a pas, toutefois, une extrême confiance dans l'efficacité sociale de ces vertus de pure raison. Il a soin d'ajouter qu'il ne condamne la pitié que chez l'homme à qui la raison donne une juste règle de conduite ; mais, selon lui, « un homme qui n'est jamais conduit, ni par la raison, ni par la pitié, à venir au secours d'autrui, mérite assurément le nom d'inhumain, puisqu'il ne garde plus avec l'homme aucune ressemblance. » Ainsi se met-on en garde contre les insuffisances du système en reconnaissant aux inclinations de la nature spontanée une certaine valeur pratique.

Spinoza examine ensuite, sous le nom de « faveur » (*fa-*

Digitized by Google

vor), une passion pour laquelle il nous est difficile de trouver un nom précis : il s'agit de ce sentiment favorable que détermine le spectacle de la bienfaisance d'autrui. Cette sympathie peut, suivant Spinoza, s'accorder avec la raison. Les références contenues dans la démonstration nous indiquent sous quelle condition cet accord se produira. C'est lorsque cette sympathie naîtra d'idées adéquates ou de la puissance même de l'âme. Spinoza en demandait moins, lorsqu'il attribuait une valeur absolue à la joie même corporelle. C'est ici la pure dogmatique.

Nous n'avons rien de nouveau à dire au sujet des théorèmes qui suivent, jusqu'au 59e. Nous remarquerions seulement à nouveau que l'humilité, le repentir, l'orgueil, le mépris de soi y sont condamnés comme « ne provenant pas de la raison », tandis qu'on a approuvé l'hilarité et le chatouillement, quoique provenant d'un état corporel général ou local agréable. Mais nous avons hâte d'arriver au théorème où l'équivoque de toutes ces démonstrations doit enfin nous être pleinement révélée.

III

« Toutes les actions, y est-il dit, auxquelles nous sommes déterminés par une affection passive, la raison nous y peut déterminer indépendamment de cette affection » (IV, 59). Si cela est vrai, toutes les critiques que nous avons adressées jusqu'ici au rationalisme moral sont sans fondement.

Mais examinons les principes de ce théorème, d'après l'auteur même. C'est premièrement le principe suivant : « Quand quelque chose, en nous ou hors de nous, résulte de notre nature ou se peut concevoir par elle clairement et distinctement, j'appelle cela agir » (III, défin. 2) ; et, en second lieu, celui-ci : « Les actions de l'âme ne proviennent que des idées adéquates » (III, 3). Remarquons bien cela : l'*action* n'est que la traduction fatale d'une idée adéquate, rien de plus. Ces principes une fois rappelés, l'auteur établit ainsi qu'il suit sa démonstration, en prenant d'abord pour exemple la tristesse, le type parfait de l'affection passive : « Or, la tristesse est mauvaise en tant qu'elle diminue ou empêche notre puissance d'agir (par la propos. 41, partie IV) ; nous ne pouvons donc être déterminés par la tristesse à aucune action que nous n'eussions été très capables de faire sous la conduite de la raison. » On pourrait transposer le raisonnement de la manière suivante : La tristesse n'est qu'une diminu-

Digitized by Google

tion d'une puissance d'agir qui n'est totale que dans la raison : tout ce que la tristesse peut produire, la raison peut donc le produire a fortiori.

Le raisonnement suppose donc d'emblée que l'*action* de la tristesse est de même *nature* que l'*action* de la raison, et n'en diffère que par le *degré*. Cependant, l'action de la tristesse, qui est, en réalité, de son vrai nom, une *passion*, exprime la nature du corps et sa dépendance (III, défin. 3) ; par suite, si la raison ne peut produire qu'un acte qui n'exprime point cette nature et cette dépendance, ce ne sera jamais un acte que la passion eût pu produire. Mais les actes de la raison, on vient de nous le répéter, ne peuvent exprimer que la pure nature de l'âme. Il est donc contradictoire de parler de la raison, faculté de produire des actes déterminés par la seule considération de notre nature, comme d'une puissance de produire des actes passionnels, lesquels expriment toujours nécessairement, avec la nature de notre corps, celle des autres corps (II, 16 et 25).

Nous voyons ici à découvert l'équivoque introduite par ce théorème dont nous avons relevé le caractère artificieux (1), que ce qui augmente l'activité passive du corps augmente aussi l'activité pure de l'âme ; et la démonstration, par un intermédiaire qu'on nous indique (th. 41), est du reste délibérément appuyée à ce théorème. Un théorème contradictoire au principe idéaliste du système sert ainsi de base à un autre théorème qui tire le système du plus grand embarras. Mais, lorsqu'on a remarqué la contradiction du premier, on la retrouve naturellement dans le second. Or, cette contradiction devra subsister, tant que l'on ne montrera pas qu'une certaine transformation de nos états passifs (joyeux ou tristes, peu importe, dès qu'ils dépendent du corps) peut nous conduire lentement à la pleine activité rationnelle, qui consiste dans l'indépendance à l'égard du corps.

Spinoza entrevoit bien la difficulté, et, pour la dissiper, il voudrait établir des transitions entre la passion et l'action pure. « La joie », dit-il, dans cette même démonstration, passant à l'autre forme de passion, « n'est une affection passive qu'en ce sens que, par elle, la puissance d'agir de l'homme n'est pas augmentée jusqu'au point qu'il conçoive et ses actions et soi-même d'une façon adéquate. » Cette déclaration est aussi importante

(1) P. 349. Th. 38, IV.

Digitized by Google

que le théorème même. Mais comment l'augmentation de joie dont on parle se fera-t-elle jusqu'au point en question ? Car il s'agit ici de deux mondes différents. Dans l'un, toutes les actions découlent de notre seule nature. Dans l'autre, rien ne s'explique par l'âme seule : on n'y trouve qu'une joie que le corps occasionne, qui augmente ou diminue avec ses dispositions. Faut-il croire qu'une affection corporelle, par le fait seul qu'elle « augmente », se rationalise ? Et toute la doctrine ne nous a-t-elle pas appris, au contraire, qu'il ne suffit pas, pour cela, d'une augmentation, mais qu'il y faut une métamorphose, et que concevoir ses actions d'une façon adéquate, c'est cesser d'agir sous l'influence du corps ? Non : la logique du système est ailleurs. Si le monde est, dans son principe, mathématique et déterminé, il faut que la nature humaine soit, dans son principe, idéale et spirituelle, l'idée n'étant que la connaissance de la détermination et ne portant jamais que sur des choses nécessaires. Et la véritable morale, ne pouvant approuver aucune action inspirée par des mobiles sensibles, puisqu'ils sont, au moins à nos yeux, contingents et particuliers, condamnera finalement toutes les actions en en condamnant toutes les sources. Seulement, la pratique rejette cette logique intransigeante. Elle impose la reconnaissance de l'action, et, par suite, de l'indétermination. Elle conduit à placer le bien dans des fins qui ne sont point nécessaires. Point de milieu entre cette contradiction et le nihilisme aristonien. Un livre qui s'intitule *Ethique* ne peut consentir à condamner explicitement l'action, dont il cherche la règle. De là ces équivoques sur l'action passive et l'action active, qu'il serait facile de suivre, du reste, dans d'autres parties de l'ouvrage : le système pratique revient, ici aussi, demander à l'activité sensible le mobile libre dont il a toujours besoin pour expliquer même le plus petit commencement d'action.

Digitized by Google

SECTION IV

CONCLUSION

L'échec de l'idéalisme cartésien

Toutes ces études nous conduisent à la même conséquence, et nous voyons que le plus rigoureux des idéalismes ne peut donner une règle d'action sans renoncer à ses propres principes et sans laisser apparaître jusque dans sa canonique le défaut logique qui compromet son éthique. Ainsi se révèle toujours davantage à nos yeux cette identité des systèmes, dont la démonstration est un de nos buts principaux. Toutefois, comme nous l'avons dit (1), la découverte de cette identité ne présente un intérêt pour la critique que dans les systèmes dont le principe est original. L'originalité des Cartésiens, c'est leur théorie mathématique de l'univers : c'est un idéalisme spécial, que l'antiquité n'a point connu, qui a produit une révolution remarquablement utile dans la science, et qui semblait devoir assurer non moins efficacement la morale. Or, cet idéalisme ss montre tout aussi impropre à cela que l'idéalisme ancien ; et cette impuissance est la condamnation de toute morale fondée sur la théorie cartésienne de la science.

A ce moment de l'histoire encore, nous serions arrêtés dans notre étude, et nous ne pourrions que chercher la justification de notre critique sur d'autres auteurs, sans rien en apprendre d'intéressant et sans nous acheminer à aucune solution de la difficulté, si l'idéalisme ne subissait, avant d'arriver à nous, de nouveaux changements dans son principe même. Mais, cette fois, la doctrine n'attend pas deux mille années son premier changement important. Le principe du mouvement est donné par la science, et la théorie de la science est dès lors contrainte à changer d'une manière continue jusqu'à ce qu'elle s'adapte pleinement aux pratiques de la science.

Cent ans après la mort de Descartes, l'idéalisme cartésien,

(1) Voir Préface, p. V et VI.

Digitized by Google

sous sa forme théorique, est presque aussi décrié et hors d'usage que la théorie des forces occultes. Du vivant même de Descartes, Gassendi et Hobbes, et, peu de temps après sa mort, Locke et Leibniz soumettent sa métaphysique à une critique si vive qu'on peut dire qu'il n'y a plus de cartésianisme au XVIII[e] siècle. Ce que tout le monde reproche aux Cartésiens, c'est d'avoir fait de la pure quantité géométrique une Chose, comme Descartes reprochait aux anciens d'avoir fait de l'Idée un être distinct et substantiel. On reconnaît là le mouvement d'une critique unique qui atteint ses fins par étapes progressives. Il s'agit à nouveau de donner à la réalité plus d'indépendance à l'égard de l'Idée. Malheureusement, personne ne veut convenir que l'intelligible n'est rien de réel ; on le fait seulement descendre du monde mathématique au monde physique ; et, comme une réalité qui serait intelligible par nature, et non point seulement par déformation, est toujours nécessairement différente de la réalité sensible, on en revient toujours à réaliser substantiellement l'Idée en dehors du monde sensible, ce qui maintient l'impossibilité d'en faire un mobile d'action pratique.

N'importe : une discussion de l'idéalisme est instituée, comme dans l'antiquité. Or, comme il s'agit, au fond, du même idéalisme, ce sont aussi des théories critiques analogues qui apparaissent. En attendant que Kant renouvelle sur l'idéalisme cartésien une entreprise de critique constructive analogue à celle que Descartes avait tentée sur l'idéalisme ancien, une critique purement destructive prépare les voies à cette réformation, par des procédés qui remettent en honneur la pensée de Carnéade et celle d'Aristippe.

Le principal mérite de Carnéade, nous l'avons dit, c'est d'avoir opposé le principe de probabilité au principe de nécessité (bien qu'il n'ait pas nettement connu sa propre originalité), et d'avoir ainsi posé les bases du véritable empirisme, à la fois théorique et pratique. Or nous verrons les empiristes modernes, encouragés par le mouvement de la science qui les sert, reprendre le même principe et s'en servir contre l'idéalisme cartésien à la fois avec la même vivacité et la même inconscience. Car, ostensiblement empiristes et secrètement rationalistes, ils ne pourront aboutir, eux non plus, à aucune doctrine, et ils devront finir à nouveau dans le scepticisme pur, qui revêtira, avec Hume, une forme particulièrement pénétrante.

La pensée de Carnéade comme moraliste et celle d'Aristippe est plutôt représentée par ces naturalistes de la morale que sont

Digitized by Google

Hutcheson, Smith, Voltaire, et surtout Jean-Jacques Rousseau. Il s'agit, comme autrefois, de rendre la direction de l'action à la nature, en la retirant à la raison. Cette critique, dirigée proprement contre la morale du cartésianisme, n'apparaît historiquement qu'après la critique du système théorique. C'est que la morale cartésienne, simplement ébauchée par Descartes, développée magnifiquement par Spinoza, ne parvient cependant au grand public des lettrés et à une véritable influence philosophique que par le canal de Leibniz, esprit complexe, à la fois critique et soutien de l'idéalisme, dont l'optimisme popularise la maxime fondamentale de Spinoza : « Réalité et perfection, c'est pour moi la même chose ». Lorsque ce principe est bien compris, c'est alors une réaction générale d'un siècle sensible contre l'insensibilité de la pure raison ; et Rousseau, résumant des protestations éparses, se fait le prophète d'une religion de la nature, à laquelle la satire de Voltaire vient de préparer les voies. Mais, pas plus qu'Aristippe ou que Carnéade, il n'aura la pleine conscience de son œuvre, et même nous le verrons échouer dans le propre rationalisme qu'il prétend combattre.

Nous devons étudier, au moins dans leurs principes, ces deux groupes de doctrines, sans lesquelles le kantisme, et, par suite, presque tout le mouvement ultérieur de la spéculation morale, sont, on peut le dire, entièrement inintelligibles.

Digitized by Google

CHAPITRE III

La dissolution du cartésianisme

SECTION I

L'empirisme ou la révolte de l'esprit
Dissolution du cartésianisme théorique

I

LA SIGNIFICATION HISTORIQUE DE L'EMPIRISME MODERNE

I

L'empirisme moderne hérite de l'empirisme ancien une vérité et une erreur associées et inséparables. Mais il donne à l'erreur, en l'adaptant à l'état de la science moderne, une forme qui le conduit par un côté à l'opposé même de l'empirisme ancien.

L'expérience sensible avait été longtemps tenue pour incapable de fournir la matière d'aucune généralisation intéressante. Nous savons quelle médiocre estime Platon professait pour les données des sens et pour les inductions que l'on peut tirer de l'observation des apparences. Cette opinion : que le phénomène sensible est une pure apparence, élaborée dans les écoles métaphysiciennes d'Athènes, a dominé toute la philosophie antique. Les empiristes de l'antiquité, s'ils n'admettent aucune autre réalité que celle du phénomène, n'en considèrent pas moins celui-ci comme une sorte de fantôme. On serait tenté d'excepter les Stoïciens, dont on connaît la tentative désespérée pour distinguer l'apparence vraie de l'apparence fausse : mais on sait qu'ils n'obéissent en cela qu'à la tentation de leur rationalisme secret, et que l'apparence vraie n'est, dans leur doctrine, que le

Digitized by Google

double honteux de l'absolu. Epicure seul ébauche un véritable dogmatisme empirique ; mais il le détruit lui-même en immobilisant l'expérience par l'atome, ce qu'il fait, il est vrai, à son insu, sans en concevoir ni en approuver les suites : n'importe : il renonce ainsi à fonder la science sur l'expérience. L'empirisme, à cette époque, est donc sceptique : il est toujours proche de Pyrrhon et de Carnéade, et il nie, sous toutes ses formes, qu'une science, une connaissance véritable, puisse être établie sur l'expérience. C'est cette négation qui contenait, comme nous l'avons dit à propos de Platon (1), une vérité et une erreur (l'empirisme véritable et l'idéalisme) qui se transmettent l'une et l'autre aux empiristes modernes.

II

Si elle signifie que la vérité ne peut être une chose, c'est-à-dire ne peut être objective, mais est toujours nécessairement intellectuelle et subjective, que c'est dans l'esprit, non dans l'expérience, que la vérité réside, cette négation exprime une idée fort juste et fort nécessaire. Mais, si elle signifie, comme l'ont cru les Socratiques, que la réalité, pour devenir l'objet d'une affirmation vraie, doit d'abord devenir Idée, et que la condition de la connaissance, c'est que l'expérience elle-même soit esprit, elle n'exprime plus qu'une absurdité, qui supprime toute connaissance, en supprimant tout objet de connaissance. Car un objet de connaissance, c'est un objet à connaître : donc, à modifier, en l'adaptant à l'esprit ; et, par conséquent, un objet différent de l'esprit. La vérité n'a pas d'autre agent que l'esprit, mais elle n'a pas d'autre matière que ce qui n'est pas esprit : un artisan ne peut faire une œuvre de sa propre substance.

En résumé, si le scepticisme des anciens porte seulement sur la rationalité du sensible comme tel, il est fondé, et il peut donner naissance à un véritable empirisme ; s'il porte sur la réalité du sensible, il est sans fondement, et il conduit nécessairement à considérer l'intelligible comme le seul réel possible, ce qui rend la connaissance même impossible : le scepticisme ne se distingue plus alors de l'idéalisme pur.

On a vu que les empiristes anciens ont admis à la fois les deux thèses, la vérité et l'erreur.

---

(1) 1re part., liv. I, ch. II, p 70.

Digitized by Google

« Le sensible n'est point Idée », c'est le point de départ de tous les empiristes anciens. Mais cette opinion est plus tranchée chez Carnéade. Et c'est à ce titre qu'il a mérité de symboliser l'opposition de toute la pensée empiriste ancienne à l'idéalisme pur. Comme, avec Socrate, ce principe essentiel : que « toute science est Idée », avec les probabilistes, ce principe également capital : que « la matière de la science n'est jamais Idée » sort du plus complet désenchantement théorique. Mais ce désenchantement, comme celui de Socrate, est un principe de rénovation puissant. Les sceptiques, qui niaient absolument que rien fût certain, et qui ne croyaient, par suite, à la possibilité d'aucune science objective étaient, par là même, moins empêchés que d'autres de poursuivre des recherches purement empiriques. Ils n'avaient point sur ces recherches le préjugé du métaphysicien ou du géomètre, qui ne voient d'intéressant dans les choses que l'Idée ou le nombre, et relèguent les « sciences d'opinion » à un rang inférieur. Et, comme ils n'attendaient de leurs recherches la découverte d'aucune loi nécessaire, mais seulement des renseignements probables pour la pratique, l'imperfection des résultats ne pouvait jamais les détourner de chercher à pousser la probabilité jusqu'à la limite même de la certitude. C'est ce qui explique que le peu de science naturelle que l'antiquité ait connu se rattache principalement à cette école. Le scepticisme carnéadéen (comme aussi, du reste, le nihilisme pyrrhonien) permet une certaine foi aux apparences probables et aux rythmes les plus généraux des choses. De l'observation des analogies, sortit une vague connaissance des lois de certains phénomènes plus particulièrement intéressants pour l'homme, comme les phénomènes de la maladie et de la santé. Ces savants sont des médecins qui eux-mêmes regardent leur étude simplement comme un art : l'art de tirer le plus grand parti possible des règles incertaines ou paraît parfois se soumettre une nature essentiellement capricieuse.

Malheureusement, ce second principe de la science moderne, l'autre pôle de la pensée, s'ignore, comme le premier s'est ignoré chez Socrate. Du reste, séparé du principe socratique, il serait aussi incapable que ce dernier seul de produire une science véritable. Les rationalistes donnent à la science un *idéal ;* les empiristes lui donnent une matière, un *objet*. Ceux-là seuls pouvaient lui donner une *méthode* et une existence, qui sauraient concilier les deux doctrines, et appliquer l'instrument que l'es-

Digitized by Google

prit possède à l'élaboration des matériaux que l'expérience met à sa disposition.

Cette conciliation est, comme on l'a vu, le trait de génie de la méthode cartésienne. Descartes conservait à l'Idée son importance prépondérante dans la science ; et il la définissait même, pour la première fois, avec exactitude, en la ramenant à la quantité. Mais, en même temps, il ordonnait de traiter l'Idée comme une hypothèse ; et ainsi, comme nous l'avons dit, il donnait à penser que l'Idée est notre œuvre, non une chose, et que l'objet de l'intelligence n'est point en lui-même un intelligible.

Il apportait donc, par là, sa justification à l'effort de l'empirisme dans la science. Malheureusement, l'empirisme ne sut point l'apercevoir. Et cela tient, sans doute, d'une part, à ce que Descartes lui-même, tout gagné qu'il fût aux recherches physiques (puisqu'il n'avait d'autre but que de leur donner une méthode), ne parvint point à définir la vraie signification de sa réforme, et la compromit, au contraire, par une théorie toute métaphysique de la connaissance. Mais cela tient davantage encore, dans une doctrine à qui tant de siècles ont été laissés pour sa propre critique, à la contradiction intime de l'empirisme, et à son idéalisme secret, qui devient explicite avec les modernes.

III

Le scepticisme carnéadéen, en effet, ne porte pas seulement sur la rationalité du sensible ; il porte aussi sur sa réalité. Carnéade croit que l'Idée seule *peut exister* ; et tout ce qu'il se permet contre elle, c'est de ne pas affirmer qu'elle existe. Rien de plus dangereux que cette attitude. L'expérience sensible, étudiée par l'esprit, va donner des probabilités, qui se rapprocheront de plus en plus de la certitude. Cette expérience ne peut donc être une pure apparence, comme l'a cru Carnéade. Les empiristes modernes vont dire, pour la *réaliser*, qu'elle est Idée, puisqu'il est admis qu'il n'y a d'autre réalité *possible* que l'Idée. C'est par là que, en explicitant l'idéalisme des empiristes anciens, ils vont se porter à l'opposé même de leur scepticisme. A la détermination métaphysique et à la détermination mécanique, qui, du moins, ne touchaient point à la contingence des apparences, les empiristes modernes vont ajouter la détermination physique, qui idéalise l'apparence même.

Digitized by Google

Ainsi, le développement même de l'empirisme chez les modernes le conduit seulement à créer deux erreurs nouvelles : il ajoute une métaphysique à une métaphysique, un idéalisme phénoméniste à un idéalisme mathématique ; mais, en même temps, il brise l'unité de la science et de la méthode réalisée par Descartes ; il établit une barrière arbitraire entre la physique et la mathématique, qu'il tend à séparer de ses applications : comme si la signification de la mathématique pure elle-même, ainsi que l'avait bien vu Descartes, n'était pas dans ses applications !

Voilà le système, l'arme de guerre équivoque, dont on prétend exterminer le cartésianisme. Les empiristes modernes prétendent opposer à l'idéalisme de Descartes une nature qui, précisément, n'est, pour eux, qu'Idée. Ils sont donc condamnés à présenter dans leur propre système le défaut qu'ils reprochent à leur adversaire. Ils auront constamment raison et tort à la fois. Et c'est là le caractère essentiel d'une critique de grande portée historique, qui pénètrera dans l'œuvre de Kant par ses vérités et par ses erreurs, qui se retournera ensuite contre le kantisme, et dont l'action, prolongée jusqu'à notre époque, constituera désormais tout le côté théorique du mouvement dont nous écrivons l'histoire.

II

LA NOUVELLE ANTINOMIE DE L'IDÉALISME

1° Locke

Nous disons qu'il faut chercher l'origine de cet idéalisme phénoméniste dans le mouvement même des sciences. Descartes avait proposé une méthode qui devait établir l'unité de la connaissance. Mais, en attendant, des généralisations purement empiriques permettaient de prévoir et de gouverner des faits qu'on avait crus jusqu'alors soustraits à toute règle ; et des lois très générales apparaissaient, qui ne concernaient point les éléments mécaniques des corps, mais leurs propriétés concrètes. Peut-être oublia-t-on souvent, dans la griserie des premiers succès de la méthode expérimentale, la misère des résultats qu'elle donne, lorsqu'elle est réduite à ses seules forces. La réduction des lois empiriques à des lois toujours plus générales, qui correspond au

Digitized by Google

besoin le plus pressant de l'esprit dans la recherche scientifique, se poursuivait sous le couvert de la méthode d'observation, et donnait des résultats qui passaient à son bénéfice. C'est ainsi que la rigueur, qui augmente dans les lois de la nature, à mesure que la qualité des phénomènes y tient moins de place, parut se propager des lois les plus générales aux lois les plus particulières ; et l'on fit honneur à toute la nature d'une nécessité qui ne peut être utilement supposée par l'esprit que dans ses apparences les plus générales. Nul ne douta que la méthode d'observation n'eût elle-même pour objet, jusque dans l'étude des phénomènes les plus complexes, des lois ou rapports complètement nécessaires ; et cette idée s'établit universellement, que la nature sensible est parfaitement déterminée, et que les phénomènes, comme tels, peuvent faire l'objet d'une science pleinement objective.

A cette conception nouvelle de la science correspond donc le nouvel empirisme. Il fournissait, effectivement, aux méthodes expérimentales un secours très important, en leur présentant le phénomène sensible, qui est leur matière, comme un point fixe, déterminable, déterminé, au lieu de la folle apparence qu'on l'avait dit être pendant tant de siècles, cette chose qui ne pouvait même être nommée, tant elle était relative et mobile ! Locke, au contraire, se donnait précisément comme le fait le plus sûr et le plus clair ce que tous les philosophes s'étaient jusqu'alors refusé à comprendre : une chose sensible qu'on peut exprimer par un mot et qui correspond exactement à ce mot. Dans le mémorable ouvrage où nous voyons s'élever sur cette hypothèse l'édifice entier de la connaissance, le terme d' « idées », avec tout ce qu'il emporte de fixité, de détermination, sert justement à désigner les données les plus primitives de la connaissance. Des « idées » de jaune, de rouge, de chaud, de froid, de mou, de dur, de toutes les qualités sensibles, diversement assemblées et construites, se fait tout le monument de la pensée ; et pas une fois l'auteur ne pense à se demander si ces termes ont même un sens, comme disaient les sceptiques, et si toute sa construction n'est pas un palais de chimères. Car, évidemment, la philosophie et la science ne sont qu'une connaissance plus précise, et, si le langage atteint déjà des certitudes, il est naturel que la science enregistre de très exactes déterminations. Tout le problème est de savoir si la connaissance, en général, est possible, et, à supposer qu'elle soit possible, si elle n'est pas bornée à des hypothèses : et ce problè-

Digitized by Google

me se pose déjà pour la connaissance que contiennent les mots. On passa outre ; et c'est ainsi qu'on en vint à faire la découverte d'un principe qui devait avoir, en philosophie, une singulière fortune, et sans lequel, probablement, le kantisme et la spéculation moderne n'eussent jamais existé : nous voulons dire : le principe de causalité, considéré comme une loi *des phénomènes*.

Les anciens, certainement, avaient reconnu l'existence de la nécessité empirique, mais non point comme d'une détermination rationnelle ou par des lois : elle n'est pour eux que la détermination du désordre, l'ἀνάγκη imbécile. Nous venons de rappeler que tout l'empirisme ancien regarde le phénomène comme une apparence et cherche la nécessité et l'Idée en dehors de lui. Cette conception demeure, du reste, le pôle fixe de la philosophie à peu près jusqu'à Locke. Un phénomène, pense-t-on, peut être le prétexte, l'occasion, ou le signe d'un autre : tout rapport de ce genre est empirique et douteux. La vraie cause déterminante, s'il en a (ce que niait même Epicure), est intérieure au phénomène et ne consiste pas dans une liaison sensible.

Il ne faut pas faire, sans doute, les empiristes modernes plus dogmatiques qu'ils ne sont. Locke et Berkeley ne prétendent pas absolument comprendre que deux phénomènes puissent êtres tels qu'on ne les conçoive point séparés, et que le miel, par exemple, doive nécessairement être doux et l'absinthe amère. Ils ne voient là, comme la tradition, qu'un *fait* général, et, dans notre esprit, qu'une *liaison de pensée*, déterminée, suivant l'hypothèse des probabilistes, par l'habitude. Mais, s'ils regardent le fait comme seulement général, ils n'en considèrent pas moins la liaison de pensée comme nécessaire ; et ils n'aperçoivent pas l'absurdité qu'on énonce, en prétendant que l'esprit juge nécessaire par habitude une liaison qu'il déclare, en même temps, inconcevable, et, par conséquent, non-nécessaire. Qu'est-ce, en effet, qu'une habitude de lier nécessairement des phénomènes, sinon une croyance invincible à leur liaison nécessaire ? Et, si l'habitude en question ne concerne pas l'esprit, mais seulement la sensibilité, si ce n'est qu'une attente habituelle, — et que l'esprit ne peut justifier, — d'un phénomène après un autre, pourquoi dit-on que le principe de causalité est *pour notre esprit* un principe objectivement nécessaire ?

En réalité, il n'est pas difficile d'apercevoir, dans cette antinomie, sous une forme spéciale, l'antinomie éternelle de l'idéalisme, qui réalise les mots dans les choses. Si l'on considère le

Digitized by Google

phénomène comme il est donné par les sens, c'est une réalité mobile et qui ne livre jamais sa raison d'être. Mais nous nommons les choses, et, les regardant au miroir trompeur des mots, nous croyons alors saisir une infinité possible d'images dans la fixité d'une rigoureuse détermination. Toute l'expérience nous apparaît fixée et immobile dans son symbole. De ce point de vue, nous ne pouvons plus nier la nécessité sans nous *contredire*, puisque *dire*, c'est nécessiter. Mais la contradiction des mots est-elle aussi dans les choses ? C'est ce que soutient l'idéalisme métaphysique. On ne peut rejeter la nécessité des choses, paraît-il, sans dénier toute valeur au langage ; et Platon refuse à ses adversaires le droit même de parler : comme si l'on parlait avec des choses ! La vérité, comme on l'a dit déjà bien des fois, c'est que l'idéalisme prend le caractère du substitut des choses dans le langage pour le caractère de ces choses mêmes.

Cependant, il a beau transformer ainsi la chose en Idée : il ne lui enlève point l'évidence de ses caractères sensibles. La chose, en elle-même, reste contingente, même pour l'esprit. Voilà la difficulté universelle que la philosophie nouvelle rajeunissait. On était donc conduit au scandale d'une antinomie insoluble. Leibniz faillit le prévenir, tandis que Newton le rendait inévitable ; et Hume en fit ensuite un bruit extraordinaire.

2° *Leibniz*

Leibniz était beaucoup trop délibérément métaphysicien pour qu'on pût attendre de lui quelque clarté sur l'opposition de l'Idée et de la réalité, dont la confusion constitue, comme nous l'avons dit, toute la métaphysique. Et l'on peut dire que, pour le mouvement d'idées qui nous intéresse, sa philosophie représente même, en un sens, un moment d'arrêt, ou peut-être de recul, plutôt qu'un progrès : comme, en général, le monisme idéaliste, bien qu'il témoigne d'une passion de logique plus entière, nous éloigne davantage de la solution d'une antinomie qu'il cesse même d'apercevoir. On voit bien, par la critique que Leibniz fait de Locke, qu'il ne soupçonne pas bien ce qu'apporte d'original en philosophie le concept empiristique d'expérience sensible. Ce concept lui est presque un scandale. « Que l'on n'aille pas s'imaginer, dit-il, que les êtres libres agissent d'une manière indéterminée, erreur qui a prévalu dans certains esprits, et qui détruit les plus importantes vérités, même cet axiome fondamen-

Digitized by Google

tal que rien n'arrive sans raison, sans lequel ni l'existence de Dieu, ni d'autres vérités ne sauraient être démontrées ! » (1) C'est la certitude préconçue que le rationnel est réel.

Les théories d'Epicure et de Descartes sur la liberté nous ont donné l'occasion d'indiquer l'opinion de Leibniz sur la même question, et nous avons signalé la rencontre significative de ce philosophe et de Spinoza contre la théorie cartésienne, c'est-à dire contre la théorie vraiment empiriste, de la causalité. Or, cette opinion de Leibniz peut nous révéler toute la signification historique de sa philosophie : car c'est en elle, et dans le principe de la conservation de l'énergie, qu'il y rattache, que se trouve le fondement de tout son système. On sait qu'il avait coutume de rapporter lui-même toute son originalité à ces deux idées, et qu'il jugeait que Descartes eût dû devenir infailliblement leibnizien, s'il avait mieux connu la nature du mouvement, qui condamne sa doctrine de la liberté.

Peut-être leibnizien, en effet (ou, bien entendu, spinoziste), si la logique de l'idéalisme l'avait ensuite emporté chez lui sur le pressentiment qu'il marque d'une autre vérité. Mais, dans le cas contraire, il eût pu fort bien rester fidèle à son dualisme, à la seule condition d'en expliciter l'élément empiriste. Le véritable dualisme de Descartes (le seul dualisme, au reste, qui ait jamais véritablement existé), c'est le dualisme de l'empirisme et de l'idéalisme, de la liberté et de la nécessité, de la chose et de l'idée, de l'esprit et de son œuvre.

Cependant, ce que Descartes met en vedette, c'est, il faut l'avouer, un dualisme bien différent : le dualisme de la pensée et de l'étendue. Cette formule était presque contradictoire jusque dans les termes. Comme Descartes admet, en effet, par ailleurs, que la pensée n'est qu'une représentation des choses dans ce qu'elles ont de nécessaire, si la réalité des choses se ramène toute à une étendue géométriquement déterminée, la dualité des principes n'existe plus qu'en apparence. Descartes, du reste, incline lui-même à cette théorie par tout ce qu'il y a d'idéaliste dans sa doctrine ; il la formule même presque explicitement dans une réponse à Gassendi que nous avons citée, et il est alors, en effet, tout près du monisme spinoziste ou leibnizien. Rien d'étonnant à ce que de purs idéalistes aient cherché, dans des textes de ce genre, la véritable logique de sa pensée.

Cependant, il est naturel de croire qu'un si grand esprit,

(1) *Nouveaux essais*, II, 21, édit. Janet, p. 154.

Digitized by Google

qui soupçonnait, d'après cela, que l'idée dualiste fût équivoque sous un certain rapport, ne s'y est point attaché sans quelque raison ; et nous avons montré qu'effectivement une interprétation moniste de sa pensée rendrait certaines parts de son système complètement inintelligibles. Descartes croit à la liberté du jugement, et, par conséquent, que la pensée n'est pas une pure représentation de la nécessité mathématique, mais l'*agent* de cette nécessité. Il fait l'hypothèse d'un principe composé de la pensée et de l'étendue, lequel présente ce caractère remarquable de n'avoir pas l'intelligibilité de ses éléments ; et il semble même que c'est à ce principe qu'il rapporte la véritable liberté. Rien n'empêche de chercher à développer le cartésianisme dans le sens où ces idées l'engagent. Alors, l'intelligible à double face, c'est-à-dire l'*idée* (que nous appelons *étendue*, quand nous l'appliquons aux choses), bref, la substance aux deux attributs, ne sera que l'hypothèse, c'est-à-dire l'œuvre, d'un être qui, faisant l'intelligible, ne peut être lui-même un intelligible. Un tel dualisme échappe aux critiques de Spinoza et de Leibniz ; et il justifie même d'une autre manière la distinction de la substance pensante et de la substance étendue, qui peut alors s'entendre comme une opposition de la *pensée créatrice* avec l'idée purement abstraite qu'elle crée, avec l'*étendue* géométrique qu'elle prête aux choses. Un tel idéalisme légitime et consacre l'empirisme.

Au lieu de développer ainsi la pensée de Descartes, Leibniz, après Spinoza, cherche donc la logique de ce philosophe dans une direction où il lui est facile de triompher du cartésianisme, mais en profitant simplement de l'erreur du système, et en l'aggravant même, par la conséquence qu'il lui confère. Descartes faisait l'hypothèse que la liberté s'introduit dans la nécessité sans la détruire, que la volonté humaine dirige le mécanisme naturel sans porter atteinte à ses lois. Hypothèse contradictoire, comme on l'a dit : car détermination et intelligibilité, c'est tout un. Aucun mécanisme ne peut donc avoir sa cause intelligible hors de lui-même. Voilà ce que Spinoza proclame le premier, ce que Leibniz répète après lui, et ce qu'il établit, en outre, scientifiquement, pour le cas en litige, en démontrant que c'est la force vive qui se conserve. Mais, comme l'un et l'autre pensent ainsi ramener la force elle-même à la détermination, et fondre toute la réalité des choses dans un même principe, qui serait à la fois source de mouvement et quantité calculable, ils reviennent, en somme, purement et simplement à la métaphysique antique.

Digitized by Google

Spinoza est si loin de le penser que, au contraire, comme nous l'avons dit, il s'imaginait que sa critique devait ramener le cartésianisme à sa véritable originalité, compromise par un secret occultisme. Toute la question est de savoir si l'on peut jamais échapper complètement à l'occultisme, et s'il ne vaut pas mieux le reconnaître explicitement, avec Descartes, plutôt que de l'introduire subrepticement dans la définition même de l'Idée, qui ne peut exister ni être conçue sans son objet irrationnel. Comme la quantité pure ne peut être une substance, on aura beau s'en défendre, sous le nom de substance étendue, ce que l'on désignera, ce sera toujours la qualité unie à l'étendue et l'intelligible soutenu par des éléments inintelligibles. Nous avons montré que toute la théorie de la causalité et de l'action dans Spinoza repose sur cette confusion, et l'analyse de cette théorie nous a même conduits à la découvrir rétrospectivement jusqu'au cœur de sa canonique. Il ne reproche donc à Descartes qu'un défaut qu'il ne peut lui-même éviter.

Leibniz aperçoit ces difficultés, lorsqu'il se rallie délibérément à la théorie des forces spirituelles, et c'est en cela, c'est en renonçant à réaliser la quantité, qu'il se rattache au mouvement de l'empirisme et qu'il mérite d'être étudié à cette place.

Cependant, un savant moderne, s'il peut nier la réalité de la quantité, ne peut douter qu'elle seule explique et rende intelligible. Il y avait là, pour Leibniz, une grosse difficulté, qu'il ne pouvait résoudre que d'une manière : tout se passe mécaniquement et mathématiquement, mais ce mécanisme n'est que l'apparence d'une finalité secrète. Le nécessaire est, au fond, le bien, et ce qui ne peut pas ne pas être fait est cependant l'œuvre d'une force libre. Nous avons dit, dans notre première revue des doctrines de la causalité, que cette équivoque était la marque la plus caractéristique de la pensée leibnizienne. Nous indiquions plus récemment qu'elle résumait toute la *Théodicée*, par qui Leibniz a surtout agi sur son siècle. En voici la formule très succincte dans une des lettres de Leibniz à Arnauld : « Il faut toujours expliquer la nature mathématiquement et mécaniquement, pourvu qu'on sache que les principes mêmes ou lois de la mécanique ou de la force ne dépendent pas de la seule étendue mathématique, mais de quelques raisons métaphysiques » (1).

Tel est donc le « monisme » auquel Leibniz pensait que Descartes même eût été contraint, s'il eût connu les lois du

(1) Edit. Gérhardt, tome II, p. 58.

Digitized by Google

mouvement. Ce monisme, en réalité tout nominal, renferme, comme on le voit, le même dualisme secret que les doctrines d'Aristote et de Spinoza. Si donc le principe de la conservation de l'énergie, comme le croit Leibniz, a nécessairement pour base une doctrine qui réunisse dans une même substance l'action et la détermination, c'est que la conservation de l'énergie n'a point son explication dans le système leibnizien lui-même.

La vérité est qu'un principe de conservation ne saurait être un principe d'action, et que la force qui se conserve devient elle-même une quantité. L'erreur de Descartes est bien d'avoir admis, contre sa propre méthode, et à la manière des anciens, qu'on peut *expliquer* autrement que mécaniquement ou mathématiquement, et d'avoir cherché l'explication, c'est-à-dire l'intelligibilité, du mouvement dans un principe étranger à l'étendue, c'est-à-dire, suivant le sens cartésien de ce terme, à la catégorie même de l'intelligibilité. Cette idée, révélée par Descartes même, qu'il n'y a qu'une méthode d'explication scientifique, constitue le seul monisme auquel on puisse lui reprocher d'avoir été infidèle.

Cependant, le dualisme faux qu'exprimait son erreur n'est que la mauvaise formule d'un dualisme vrai, âme secrète de la doctrine, dont l'influence avait réformé la méthode des sciences, et qui renfermait un principe de réformation fécond pour la philosophie tout entière. C'est ce principe que l'empirisme défendait sans le savoir. Leibniz, en ramenant la doctrine de Descartes à un monisme apparent, qui dissimule l'antinomie, au lieu de reconnaître la nécessité de cette antinomie, se mettait hors d'état de comprendre la signification de l'empirisme, et, en un sens, de toute l'évolution des systèmes. Il favorisait l'erreur de l'empirisme, en appuyant de son autorité la croyance des empiristes en une détermination physique. Il en compromettait la vérité, en enseignant que l'opposition de la quantité et de la qualité n'est qu'apparente, et que l'une est l'envers de l'autre. On peut donc bien dire que Leibniz, plus ou moins consciemment, empêchait un scandale nécessaire. Mais il ne put tout au plus que le retarder, et Newton, d'abord, comme il a été dit, le rendit inévitable.

3° *Newton*

Leibniz veut expliquer toute la nature « mathématiquement et mécaniquement » ; il se déclare « corpuscu-

Digitized by Google

laire » par la méthode, et il prétend que c'est ne rien dire que d' « alléguer les formes ou les qualités » (1). Newton découvre dans l'expérience une « forme » qu'il est impossible d'expliquer par quelque autre principe ; il en expose, sans doute, l'action sous la forme la plus mathématique, mais il se refuse à la résoudre elle-même en mouvements et en chocs, déclarant même avec quelque dédain qu' « il ne fabrique pas de conjectures » : *hypotheses non fingo*. Voilà donc une loi qui se présentait comme nécessaire, et même, au moins, dans sa forme, comme mathématique, et dont la nécessité, cependant, demeurait tout empirique, c'est-à-dire rationnellement inexplicable. De ce jour, l'expérience avait véritablement acquis droit de cité dans la science. C'est l'enseignement que Kant devait recevoir de Newton, qui exerça sur sa pensée une influence décisive. Mais cet enseignement lui parvint renforcé, expliqué, poussé à ses conséquences dernières par Hume, en qui toute l'antinomie de cette spéculation arrive enfin à la pleine conscience.

4° *Hume*

Le point de départ de Hume est que, non seulement nous n'avons point d'idée d'une liaison causale nécessaire, mais même qu'une telle liaison n'a pour nous aucun sens, et que « nous ne savons pas ce que nous désirons connaître, lorsque nous nous efforçons de la concevoir » (2). Et, reprenant les idées de Locke, mais avec une clarté et une concision plus grandes : « nous disons, par exemple, ajoute-t-il, que la vibration d'une telle corde est la cause d'un tel son. Qu'entendons-nous par là ? Une de ces deux choses : ou que cette vibration est suivie de ce son, et que toutes les vibrations similaires ont toujours été suivies de sons similaires ; ou que cette vibration est suivie de ce son, et qu'à l'apparition de la première, l'esprit, anticipant sur les sens, forme immédiatement l'idée du second. Le rapport qui est entre la cause et l'effet peut être envisagé de ces deux manières ; mais nous n'en avons point d'autre idée » (3). Or, des deux manières, la liaison est tout empirique, et dépourvue de nécessité.

---

(1) Endroit cité.
(2) *Inquiry*... VII, trad. fr. p. 211.
(3) Ibid.

Digitized by Google

Cependant, et ceci est le trait marquant de la théorie, Hume ne niait pas la nécessité subjective du principe de causalité. Comme tous ses prédécesseurs empiristes, il n'écrit que pour réduire à l'expérience sensible une connaissance qui porte, cependant, les caractères de la rationalité. L'expérience ne la justifie pas, et pourtant elle existe ; et, si elle avait un caractère manifestement empirique, il serait superflu de prendre tant de peine pour montrer qu'elle vient de l'expérience. La solution de Hume, originale sous cette forme, et qui fait la portée de sa thèse, était que nous sommes victimes, dans le jugement de causalité, d'une grande illusion ; et la confrontation des préjugés de notre raison avec la réalité des faits le remplit de scepticisme à l'égard de toute connaissance. Revient-il cependant à l'idée des anciens, c'est-à-dire de l'impossibilité d'une nécessité physique ? Aucunement. La nécessité physique est illusoire, mais l'illusion est fondée et nécessaire. L'expérience ne renferme aucune nécessité, mais elle peut créer l'apparence invincible de la nécessité.

Il ne soupçonne pas que cette apparence n'est pas invincible, sauf dans une fausse définition du « phénomène », et que c'est cette définition qui fait le problème ; tandis que, cette définition une fois admise, la nécessité n'est plus seulement apparente, mais réelle, et ne peut plus être niée sans contradiction.

C'est ce que Kant sentit fort bien, et que Hume n'était point conséquent. Ici s'insèrera son action philosophique. Retenons bien les inquiétudes qui la déterminent. Kant rentre dans le mouvement de pensée empiriste et le prolonge avec originalité : mais son principe n'est point original. Il est convaincu que la causalité empirique est absolument nécessaire, bien que l'expérience ne soit nécessaire à aucun degré. Les phénomènes sont absolument déterminés, quoique toute expérience soit relative. Voilà le scandale de l'empirisme que Hume a signalé. Kant se donne pour objet de le dissiper. Et c'est ainsi que tout un système de philosophie se trouvera édifié pour expliquer une difficulté qui a toute son origine dans une fausse analyse de la connaissance.

Mais déjà la difficulté produit chez Hume une de ses conséquences les plus importantes, qui sera le principe tout à fait immédiat de la révolution kantienne. On prétend faire sortir la nécessité des lois physiques d'une accumulation d'expériences contingentes : admettra-t-on que la nécessité mathématique se constitue de la même manière ? Hume s'y refuse. Les propositions mathématiques, selon lui, n'expriment qu'une « relation

Digitized by Google

d'idées » ; elles se découvrent par la seule opération de la pensée et ne dépendent en rien des choses qui existent dans l'univers. Les choses de fait, selon lui, n'ont pas une certitude qui s'établisse de la même manière, et l'évidence qui leur est propre, quoique grande, n'est pas de même nature. C'est dire que la nécessité physique est objective, tandis que la nécessité mathématique serait purement formelle et le résultat de définitions toutes nominales et de conventions arbitraires.

En établissant cette distinction entre la nécessité mathématique et la nécessité physique, comme il l'avait définie, Hume témoignait, sans doute, de la grande pénétration de son esprit : il saisissait qu'il y a quelque chose, dans la nécessité parfaite des mathématiques, qui n'est point une image de l'expérience, et qui suppose le travail original de la pensée. Mais, en même temps, il sortait de tout empirisme, en supposant que l'esprit peut produire un travail quelconque sans en emprunter la matière à l'expérience. Des relations d'idées ne peuvent avoir un sens que par les idées mises en relation : or toute idée, pour les empiristes, est une image. Ainsi, par sa théorie physique, Hume renonçait à la science, en renonçant à la nécessité, qui n'est plus qu'une illusion de la perception ; et, par sa théorie mathématique, il renonçait à l'expérience. Une physique sans nécessité, une mathématique sans réalité ; une expérience étrangère à la science, une science étrangère à l'expérience ; le pur empirisme et la pure idéologie : tel était l'assemblage singulier dont il composait son scepticisme.

Mais une telle doctrine, dont les parties sont inconciliables, repose, en outre, tout entière, comme on le voit, sur l'illusion que la connaissance mathématique est purement analytique, et sur l'illusion plus générale qu'une connaissance purement analytique est possible. Kant, en remettant au jour l'idée de Platon et de Descartes : que les mathématiques correspondent à quelque expérience, — ce qu'il exprimera beaucoup plus précisément, en montrant que leurs premières propositions sont synthétiques, — devait donc être conduit à saisir le vice qui menace de ruine tout l'édifice de ce scepticisme : et c'est la découverte de l'erreur de Hume qui l'orientera vers sa solution propre du problème. Malheureusement, Kant crut que c'était une même chose de prouver que les mathématiques sont synthétiques et qu'elles sont objectives. Il ne cessa point de penser, avec Hume, que la nécessité physique possède une correspondance dans l'objet, et il se contenta d'étendre cette vue à la nécessité sous

Digitized by Google

toutes ses formes. C'est ainsi que l'influence de Hume devait à la fois le diriger vers la solution du problème de la connaissance et l'empêcher de la découvrir.

SECTION II

Le naturalisme ou la révolte des mœurs
Dissolution du cartésianisme moral

I

CARACTÈRE GÉNÉRAL DU NATURALISME

L'empirisme de Hume, bien que sous une forme imparfaite, exprime le sentiment que les principes de l'idéalisme sont incompatibles avec les conditions de l'expérience. Le même philosophe appartient à cette école que l'on peut appeler naturaliste, et dont le postulat plus ou moins explicite est que les principes de l'idéalisme sont incompatibles avec les conditions de l'action. L'empirisme ordinaire, toujours inconséquent, n'a pas ce caractère absolu dans la négation. Il exprime un travail continué de la pensée sur certains problèmes irrésolus. Le naturalisme exprime le discrédit de la pensée, le retour à la nature. Doctrine puissante par son côté négatif, puisqu'elle affirme très justement l'inutilité de persévérer dans la voie où l'on s'est engagé. Et elle eût été, dès ses origines anciennes, comme nous l'avons dit, le salut de la philosophie, si elle eût rejeté la raison avec plus de critique et de conscience.

Malheureusement, la critique est ce qui lui a toujours le plus manqué. Nous avons vu qu'Aristippe et Carnéade inclinaient vers la nature beaucoup plutôt par un penchant que par des raisons. De même, les hommes du XVIII[e] siècle qui ont pris le plus nettement parti contre la raison ne savaient pas bien ce que c'est que la raison. L'instinct réagit spontanément contre un rationalisme qui affiche trop ouvertement ses exigences. Sa docilité

Digitized by Google

a des limites ; toute brute qu'il est, il ne se laisse point persuader de mourir. Le naturalisme se contente de faire entendre sa protestation, mais sans l'expliquer. Rien ne ressemble plus, si l'on veut y regarder de près, à la polémique de Carnéade contre Chrysippe, que celle de Voltaire contre Leibniz. Et ni l'une ni l'autre ne touchent au fond des doctrines qu'elles prétendent à détruire. Chrysippe et Leibniz soutiennent ensemble que les vicissitudes de l'existence sensible ne méritent aucune considération : la vérité, comme la réalité, sont très supérieures à ces contingences. L'homme doit être trop heureux, lorsqu'il le faut, de souffrir et de mourir : le vrai bien est la perte de la sensibilité ; la vraie lumière de l'esprit, d'échapper à ses obsessions. Carnéade et Voltaire cherchent à discréditer ces principes par leurs conséquences ; mais ils ne les discutent pas à proprement parler. D'un autre côté, Chrysippe, généralisant sa thèse morale, avait le premier présenté une théodicée qui offre des analogies frappantes avec celle de Leibniz : et, sur ce point encore, il avait trouvé devant lui Carnéade, comme Leibniz, plus tard, trouva Voltaire. Mais ni Carnéade ni Voltaire ne vont jusqu'au principe de l'optimisme religieux de leurs adversaires.

La même outrance rationaliste donne donc naissance, à tant de siècles de distance, au même mouvement de réaction, qui commence par la critique pure, l'ironie, l'appel au bon sens, à la bonne nature. Pour compléter l'analogie, nous avons une critique qui se moque d'elle-même et ne prend pas au sérieux ses conclusions. Voltaire reconduit Candide, après ses épreuves, dans un jardin modeste, où peut-être l'auteur n'eût point aimé passer sa vie. C'est l'image de cette nature, qui est un guide plus sûr qu'un métaphysicien, mais qui, tout de même, ne vaut guère qu'on en parle.

Cependant, tous les hommes de ce temps n'eurent pas à son égard la même indifférence ; et la prétention de fonder la conduite sur les seules indications de la nature donna finalement naissance à une forme d'immoralisme qui, pour la première fois, ressemble à un système. Malheureusement, il se trouve justement qu'en devenant systématique l'immoralisme devient idéaliste : exemple également précieux du but à poursuivre et des moyens à éviter. Son importance dans l'histoire des mœurs nous impose de consacrer un moment d'attention à ce grand effort et à cette grande erreur.

Cette philosophie systématique des mœurs, qui eut pour principaux représentants Jean-Jacques Rousseau en France, Hut-

Digitized by Google

cheson, Adam Smith et David Hume en Angleterre, est souvent désignée du nom de « morale du sentiment », ou « du cœur », qu'elle mérite assurément, et qui nous révèle déjà son équivoque. Si elle n'avait, en effet, d'autre but que de déposséder la raison du gouvernement de la conduite, pour le passer à la nature, elle n'aurait aucun besoin de se faire la patronne du sentiment, qui n'est pas en nous plus naturel que l'égoïsme ; et elle pourrait se contenter de revenir au cyrénaïsme. En réalité, la philosophie du sentiment ne croit pouvoir écarter la raison qu'après avoir satisfait à ses exigences. Si l'on renonce à la raison, on veut que le cœur en tienne lieu, qu'il soit, comme elle, supérieur aux temps et aux conditions, largement humain, intelligent, impartial, désintéressé. C'est pour des choses « humaines » que cette jolie société, si encline aux effusions, veut garder le trésor des belles larmes dont elle s'inonde. Il semble qu'elle ait donné le vers de Térence pour règle à sa sensibilité : *Homo sum*... Et elle croit que le cœur est noble, détaché, raisonnable par nature. Voilà la préoccupation rationaliste que conserve la nouvelle morale. Et c'est cette préoccupation aussi qui va la perdre.

II

LE NATURALISME ENTRE DEUX VOIES. LES PREMIERS OUVRAGES DE ROUSSEAU

Cette confusion de la raison et de la nature fait le fond de toutes les idées de Rousseau sur la politique, la morale et l'éducation. Sa haine de la société n'est, au fond, qu'un amour de l'égalité de raison, dont il figurera l'image, tour à tour, sous la forme de l' « état de nature », dans le *Discours sur l'Inégalité*, et sous la forme de l'Etat de raison, dans le *Contrat social*. Au début du *Discours*, nous trouvons cette remarque : « Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des renseignements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la *nature des choses* qu'à en montrer la véritable origine » (1). Des remarques de ce genre ont, sans doute, d'abord,

(1) Tome I, p. 83, éd. Hachette, à laquelle se rapportent tous nos renvois, sauf indications spéciales. Les italiques sont de nous dans toutes les citations.

Digitized by Google

pour objet de ménager les susceptibilités du clergé, dans son enseignement traditionnel sur les origines du monde. Descartes a des précautions analogues dans le 5e livre de sa *Méthode*. Mais elles expriment aussi que, dans la nature, les deux auteurs cherchent une vérification d'une idée de la raison, une expression de la « nature des choses ». C'est ce qu'une courte étude de Rousseau doit nous confirmer. Cette assimilation de la *nature* avec la *nature des choses*, elle ne se trouve point seulement, en effet, chez Rousseau, dans le passage que nous venons de citer : exprimée ou sous-entendue, elle est à la base de toutes ses œuvres.

La « nature des choses », c'est l'essence, la vérité de raison. C'est le propre de la raison, de ne point connaître les particuliers. Elle ne s'intéresse point aux hommes, mais à l'homme ; non aux individus, mais au genre. Toutes les différences individuelles la contrarient, et l'inégalité sociale doit la choquer au plus haut degré. Seulement, cette égalité parfaite que la raison poursuit, le XVIIIe siècle veut en trouver le substitut dans la nature sensible. Rousseau, avec son *Discours sur l'inégalité*, lui présente ce substitut dans la vie de l'homme primitif, de l'homme moins que sauvage (1), de l'homme engagé dans la bête et parent des singes, dont il partage l'habitat sylvestre (2). Le désir de ramener l'individu à sa forme la plus indifférenciée entraîne ici l'auteur à des hypothèses qui renferment le plus magnifique pressentiment de la doctrine de l'évolution (3). Mais son but n'est, principalement, ni historique, ni scientifique : il est philosophique. Son « état de nature » est, d'abord, un symbole de

(1) P. 110.

(2) « En dépouillant cet être ainsi constitué de tous les dons surnaturels qu'il a pu recevoir et de toutes les facultés artificielles qu'il n'a pu acquérir que par de longs progrès, en le considérant, en un mot, tel qu'il a dû sortir des mains de la nature, je vois un animal... » (p. 85). Voir aussi les notes du *Discours* sur les quadrupèdes et bipèdes, sur les orangs-outangs et les hommes des bois.

(3). Je signale spécialement cette phrase remarquable de la note J. « Tous ces faits » (concernant la diversité des hommes, d'après les récits des voyageurs, la légende et l'histoire,) « ne peuvent surprendre que ceux qui sont accoutumés à ne regarder que les objets qui les environnent, et qui ignorent les puissants effets de la diversité des climats, de l'air, des aliments, de la manière de vivre, des habitudes en général, et surtout la force étonnante des mêmes causes, quand elles agissent continuellement sur de longues suites de générations. » (P. 139).

Digitized by Google

la « nature des choses », et, secondairement seulement, un moment de l'histoire humaine. S'il condamne à la fois la vie sociale, l'industrie humaine, avec tous les besoins qu'elle secourt, la pensée, sous toutes ses formes : arts, lettres, sciences, c'est qu'il perçoit dans toutes ces choses autant de formes d'une même irrationalité. C'est ce que nous allons vérifier en analysant cet état de nature dans ce qu'il a, aux yeux de Rousseau, de conforme à la nature des choses. Et, pour commencer cette analyse, il nous faut comparer la nature à la moralité.

L'état de nature, suivant Rousseau, c'est l'état d'innocence, et l'innocence, c'est la nature libre par spontanéité ; la moralité, c'est la nature libre par volonté et intention. La nature n'est d'abord ni bonne, ni mauvaise, mais elle peut devenir bonne, sans aucune espèce de changement en elle-même, dès qu'elle peut être altérée par une cause extérieure, par l'influence du milieu social, et qu'elle se connaît elle-même dans ce danger. Le bien, c'est alors de se conserver contre ces influences. Dès les premières pages de son *Inégalité*, nous voyons Rousseau soutenir contre Hobbes que l'homme de nature, c'est-à-dire l'isolé, n'est pas méchant, pas plus qu'il n'est bon, parce qu'il est libre et n'a point occasion de cesser de l'être. La nature devient morale au moment même qu'elle peut faillir, c'est-à-dire se manquer. Et il caractérise ce passage en rapportant toutes les inclinations de la première nature à « l'amour de soi », et toutes celles qui constituent le second état à « l'amour-propre », par où il entend la préoccupation d'autrui, qui institue le règne de l'opinion. Agir par opinion, ce n'est plus agir par soi-même, c'est renoncer à sa « nature ». « Le sauvage » (il s'agit de l'homme pré-social) « vit en lui-même ; l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait que vivre dans l'opinion des autres, et c'est pour ainsi dire de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence » (1). Et on nous montre (2) les premiers *devoirs*, par exemple, celui de la vengeance, naissant de l'amour-propre, qui vient lui-même du premier besoin que l'homme a d'autrui.

C'est ce que l'*Emile* exprimera plus clairement encore dans le texte suivant :

« Toutes les passions ne sont, en un sens, que des modifications » de l'amour de soi. « En ce sens, toutes, si l'on veut, sont

(1) P. 126.
(2) P. 110.

Digitized by Google

naturelles ; mais la plupart de ces modifications ont des causes étrangères, sans lesquelles elles n'auraient jamais eu lieu : et ces mêmes modifications, loin de nous être naturelles, nous sont nuisibles : elles changent le premier objet et vont contre leur principe : c'est alors que l'homme se trouve *hors de la nature* » (1).

Remarquons bien cela : la *nature* peut nous conduire *hors de la nature*, sous l'influence du milieu. L'homme était donc bon primitivement, non point parce qu'il était primitif, mais parce qu'il réalisait à son insu une certaine perfection de liberté que la vie sociale a détruite. Sa bonté était moins dans sa nature même que dans une certaine manière conforme à la « nature des choses » d'être « naturel », la nature des choses étant l'union par la liberté.

Nous croyons que le *Discours sur l'inégalité* doit rester inintelligible à quiconque ne s'est pas rendu compte que, aux yeux de Rousseau, dans cet ouvrage, la « nature » est déjà beaucoup plus que l'état d'un homme primitif, qu'elle est l'ordre, l'ordre des choses. Seulement, à cette idée, dont nous apercevrons bientôt le caractère rationaliste, se mêlent, dans cet ouvrage, les considérations de l'historien, qui croit trouver, et qui peut, en effet, trouver d'une certaine manière, dans le passé le plus reculé de l'humanité, une sorte de réalisation de son idéal d'ordre par l'absence de relations. Il en résulte une certaine confusion d'idées. Constamment, l'auteur interrompt l'*histoire* de ses origines de la civilisation, pour en soumettre les événements au jugement d'une raison dont on ne voit nullement la règle, comme lorsqu'il conteste que la force puisse fonder le *droit* (2), que l'individu ait le *droit* d'aliéner sa liberté (3), ou qu'aucune « inégalité morale » puisse être conforme au « *droit naturel*, toutes les fois qu'elle ne concourt pas en même proportion avec l'inégalité physique » (4). Des textes de ce genre justifient, au premier abord, la supposition très courante que la philosophie de Rousseau renferme une formelle contradiction. Rien de plus inexact, selon nous. Nous voyons simplement apparaître ici deux idées, celles de raison et de nature, qui apercevront bientôt leur opposition, et qui chercheront à s'harmoniser.

---

(1) *Emile*, IV, p. 182-183.
(2) P. 116.
(3) P. 116-120.
(4) Dernière phrase.

Digitized by Google

On voit facilement comment le *Discours* lui-même conduit Rousseau à découvrir cette antinomie et à en chercher la solution.

L'évolution par laquelle l'homme sort de lui-même et de « l'ordre », Rousseau a reconnu qu'elle était et qu'elle demeure encore complètement *naturelle*. Le *Discours* nous présente le tableau de transformations régulièrement enchaînées, la nature se corrompant spontanément, et « les vices qui rendent nécessaires les institutions sociales » étant « les mêmes qui en rendent l'abus inévitable » (1).

Il s'en suit évidemment qu'il serait inutile de chercher à ramener l'homme ou à retenir l'enfant à l'état de nature. Il faut sauver la nature par une autre voie. Il faut faire qu'elle soit bonne par volonté et par choix, au lieu qu'elle le demeure seulement par ignorance du mal et par incapacité de faillir. En un mot, il faut transformer la nature en moralité, expliciter la raison qui est en elle. Il faut, de l'état de nature, faire la volonté de nature, si l'on peut dire. C'est ici que le rationalisme du système va lui-même s'expliciter, la « nature » se définir au sens de « nature des choses ».

Comment on parviendra au résultat cherché, cela ne nous est indiqué que très confusément dans le *Discours sur l'inégalité*. L'auteur se demande dans une note du livre (2) (il sent probablement que la question lui sera posée par son lecteur) s'il faut revenir à la sauvagerie primitive. Et il rejette d'abord cette hypothèse avec vivacité. Puis, se ravisant, il divise les hommes en deux classes, place d'un côté ceux qui ne connaissent pas l'idéal moral, qu'il appelle « la voix céleste » (terme qui va nous être expliqué) : que ceux-là retournent à la vie de nature « sans craindre d'avilir leur espèce en renonçant à ses lumières pour renoncer à ses vices ». Mais qui consentirait à se ranger dans cette classe ? De l'autre côté sont placés les hommes comme lui, ceux « dont les passions ont détruit pour toujours l'originelle simplicité », mais qui, en même temps, « sont convaincus que la voix divine appela tout le genre humain aux lumières et au bonheur des célestes intelligences », et même qui voient le signe de cette prédestination dans le premier précepte de Dieu à Adam : car ce précepte est « indifférent par lui-même et inexplicable dans tout autre système » ; et il ne peut exprimer que « l'inten-

(1) P. 122.
(2) note i, p. 138.

Digitized by Google

tion de donner d'abord aux actions humaines une moralité qu'elles n'eussent de longtemps acquise ». Cette phrase est incompréhensible, si on ne la rattache aux idées morales que nous avons présentées. Elle acquiert, au contraire, dans cette comparaison, une clarté relative. Nous avons dit que la moralité apparaît, suivant Rousseau, en même temps que la connaissance du bien et du mal et que la possibilité du mal qui en résulte. Adam, avant le précepte de Dieu, est à peu près dans l' « état de nature » : il ne peut faillir, parce qu'il ignore le mal. La moralité commence avec la tentation de connaître le mal, qui est le premier relâchement de l'innocence. Dieu donc estima, suivant Rousseau, qu'un homme faillible, mais moral, valait mieux qu'un homme infaillible, mais sans mérite.

A cet être moral, dans le *Discours*, Rousseau ne conseille donc plus de retourner à la nature ; mais il faut dire qu'il ne sait encore trop que lui conseiller, en dehors d'une sorte de résignation méprisante à la corruption nécessaire de son espèce. Il est visible qu'il n'a pas encore trouvé le moyen de rattacher à la « nature » une définition de la moralité et du droit. Dans la Préface, il est vrai, il prétendait fonder toutes les règles du droit *naturel* sur deux principes antérieurs à la raison : l'instinct égoïste et la « répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible, et principalement nos semblables ». « Tant que l'homme, disait-il, ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération, il ne fera jamais de mal à un autre homme, ni même à aucun être sensible, excepté dans le cas légitime où, sa conservation se trouvant intéressée, il est obligé de se donner la préférence à lui-même » (1). Ce sont les principes de sa philosophie morale ultérieure ; mais l'auteur ne semble pas encore les croire applicables à la vie sociale, à l'ordre moral proprement dit, et il n'en tire aucun parti dans cet ouvrage.

III

RETOUR DÉGUISÉ A L'IDÉALISME MORAL : L'*Emile*

Il en va autrement dans l'*Emile*. Les « lumières » ne sont plus données comme contraires à la « nature ». La

(1) P. 81.

Digitized by Google

société peut déformer la nature, mais elle ne le fait plus nécessairement. Au moment même où l'auteur, suivant son élève au cours de sa vie déclare qu'il va « entrer » avec lui « dans l'ordre moral », il nous fait remarquer que « *justice* et *bonté* ne sont pas seulement des mots abstraits, de purs êtres moraux formés par l'entendement, mais de véritables *affections de l'âme éclairée par la raison*, et qui ne sont qu'un *progrès ordonné de nos affections primitives* » (1). On ne saurait être plus précis : la raison et la nature se sont donc réconciliées : la moralité, la vertu, ne sont que la nature suivant la raison, la nature *ordonnée*.

Rousseau se pose, du reste, explicitement ici le problème de cette réconciliation. Il en reconnaît, il est vrai, la difficulté : mais peut-être ne la relèverait-il point avec cette sorte de complaisance, s'il n'avait, cette fois, la certitude intérieure d'en triompher : « L'homme naturel », dit-il, (c'est donc l'homme en état d'innocence pré-sociale,) « est tout pour lui ; l'homme civil » (c'est-à-dire l'homme social) « n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier qui est le corps social. Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune... Celui qui, dans l'ordre civil, veut conserver la primauté des sentiments de la nature ne sait ce qu'il veut » (2). Le problème semble donc insoluble. Mais aussitôt l'auteur ajoute que peut-être l'homme naturel *vrai* n'est pas toutefois opposé à l'homme civil ; que peut-être l'opposition n'est qu'apparente et non véritable ; et que la perfection « civile » est peut-être le vœu de la nature « vraie ». Et c'est cette distinction entre l'homme vrai et l'homme réel qui va être le principe de toute sa pédagogie. Examinons en quoi elle consiste.

La perfection morale, puisqu'elle résulte pour chacun de l'absence de contrainte, ne peut consister, en société, que dans l'accord et la bonne harmonie de tous les hommes entre eux ; et, pour supprimer les froissements entre individus, nous verrons que Rousseau ne craindra pas d'aller jusqu'à menacer l'individualité. Mais il prétend fonder son socialisme dans la nature ; et voici pour cela l'artifice qu'il emploie. La perfection est dans la nature *naturelle*, non dans la nature réelle, de l'homme ; et, sans doute, on y voit l'homme accéder spontanément, mais à

(1) IV, p. 205.
(2) I, p. 9.

Digitized by Google

condition de savoir *fixer ses observations au point qu'il faut* (1). Les observations en question n'ont donc point pour objet l'expérience commune. « Elles sont difficiles, en ce que, pour les faire, il faut rejeter les exemples qui sont sous nos yeux, et chercher ceux où les développements successifs » du jeune homme « se font *selon l'ordre de la nature* » (2), qui n'est point, par conséquent, l'ordre de l'expérience.

Le lecteur sait que tous les moralistes, même les plus métaphysiciens, ont prétendu trouver dans la nature, *à condition qu'elle fût bien consultée*, la justification de leurs préceptes. Les moralistes soi-disant empiristes présentent avec Rousseau une ressemblance plus grande encore, puisqu'ils ne veulent connaître aucune raison qui ne soit dans la sensibilité ; et c'est aussi leur constante prétention que de fonder leur idéal de bonheur, universel et particulier, sur les aspirations *vraies* de la nature. Après Rousseau, cette prétention se marquera chez eux davantage encore, et nous verrons que Stuart Mill, Spencer, presque dans les mêmes termes que Rousseau, distinguent la nature *réelle* d'avec l'*ordre de la nature*, l'évolution empirique de l'homme d'avec ses « développements successifs selon l'ordre ». Cependant, il faut bien que cette morale justifie par quelque côté ses ambitions naturalistes. Elle les justifie par son idéal de liberté. Il ne s'agit en effet que de *libérer la nature.*

Supposons qu'on demande au premier venu ce que c'est que la nature la plus *vraie :* ne répondra-t-il pas que c'est la nature laissée à elle-même, délivrée de toutes les contraintes qui peuvent être exercées sur elle : celles qui viennent de l'opposition des intérêts, celles qui viennent de l'opposition des sentiments, celles qui viennent des devoirs ou obligations morales ? La *vérité* ou perfection de la nature, ce serait donc qu'elle fût *libre* de toutes ces formes de contrainte.

Sous le masque d'une évidence se cache ici un sophisme des plus délicats. Il se peut fort bien, en effet, que la liberté ne soit pas quelque chose de *naturel* à la nature. Il se peut que, en voulant la libérer, on la détruise ; et même cela arrivera nécessairement, s'il est dans son caractère de dépendre et de s'opposer à quelque chose. Le sophisme consiste à croire que la perfection d'une chose réside dans sa conformité à sa définition ; la perfection de la nature consisterait donc à ce qu'elle fût *elle-mê-*

(1) IV, p. 190.
(2) Ibid.

Digitized by Google

me. La vérité est qu'une définition est toujours générale, concerne toujours le genre. Mais le genre n'existe pas. Il n'est qu'un caractère uniforme aperçu par l'esprit à travers des individus différents. Cet être abstrait du genre ignore l'opposition des individus, leurs relations, leur individualité. La perfection de la nature ainsi définie est si peu ce que chaque individu a de plus propre qu'elle est, au contraire, ce qu'il a de plus commun. Et nul ne peut atteindre cette perfection, sauf en devenant un être tout entier commun, c'est-à-dire en renonçant à exister comme personne et comme volonté.

Le raisonnement sophistique que nous venons de critiquer est celui qui soutient toutes les recherches de Rousseau. Il se réclame de la nature. Mais le caractère purement rationnel de la perfection qu'il cherche apparaît à travers toutes les habiletés qui le dissimulent.

Et d'abord dans l'objet même qu'il se propose : « Notre véritable étude, dit-il, est celle de la *condition humaine*. Celui qui sait le mieux supporter les biens et les maux de cette vie est, à mon gré, le mieux élevé... Il faut donc généraliser nos vues et considérer dans notre élève l'*homme abstrait*, l'homme exposé à tous les accidents de la vie humaine » (1). On aperçoit la portée de ce texte. Ce qui oppose les hommes les uns aux autres, c'est la différence de leurs facultés et de leurs conditions dans l'identité de leurs désirs. Nous désirons la richesse, la considération, la puissance, l'amour, la première place ; et les autres hommes détiennent les biens matériels que nous convoitons, occupent le pouvoir, l'opinion, le cœur de ceux que nous aimons. Mais on pourrait, sans doute, supprimer chez les hommes le désir des biens qui les opposent, si l'on arrivait à les convaincre que l'opposition de leurs volontés est tout apparente, et non *naturelle*, et qu'elle résulte d'une méprise sur leurs vraies fins. Ecoutez s'exprimer cette ambition dans des textes comme ceux qui suivent.

« Les hommes ne sont *naturellement* ni rois, ni grands, ni courtisans, ni riches ; tous sont nés nus et pauvres, tous sujets aux misères de la vie. » Pour former l'enfant à la bonté, ne lui montrez donc pas « le monde, avant qu'il connaisse les hommes... Commencez par étudier de la nature humaine ce qui en est inséparable » (2). Or, ce qui en est inséparable, c'est cette débilité constitutive, qui expose l'homme à tous les coups du sort.

(1) Liv. I, p. 9.
(2) IV, p. 102.

Digitized by Google

Maintenant, « nous nous attachons à nos semblables moins par le sentiment de leurs plaisirs que par celui de leurs peines » (1). Par la considération de cette nature générale, on fera donc naître chez l'enfant « la pitié, premier sentiment relatif » (c'est à dire social) « qui touche le cœur humain *selon l'ordre de la nature* » (2). « Voilà l'esprit de la méthode qu'il faut se prescrire » (3).

Ces textes sont essentiels, et, apparaissant au moment même où le héros du livre, séparé jusqu'alors de toute influence sociale, doit de lui-même et par l'entraînement de ses seuls besoins, entrer en contact avec les autres hommes, devenir « civil », et, par conséquent, moral, et où il faut, selon l'auteur, « changer de méthode » (4), ils déterminent toute la direction postérieure de la recherche. Pour éviter qu'Emile désire le bien d'un autre, faites donc qu'il ne voie rien dans les autres qui ne leur soit commun avec lui. L'union naîtra de la communauté des natures, c'est-à-dire de l'impossibilité même de la désunion. Le bien, c'est toujours l'impossibilité du mal ; il n'y a de perfection que dans la liberté. Le premier sentiment de relation selon l'ordre de la nature, c'est donc le sentiment de notre identité avec les autres.

On ne sera pas surpris que, ayant ainsi caractérisé la pitié, Rousseau trouve en elle la source et le résumé de toutes les vertus sociales. Ainsi se développe l'idée simplement énoncée dans la préface du *Discours sur l'inégalité*. Dans une note de l'ouvrage qui nous occupe (5), il indique que le précepte de la justice : Agis avec autrui comme tu veux qu'on agisse avec toi, n'est lui-même qu'un dérivé de la pitié. « C'est pour ne pas souffrir que je ne veux pas qu'il souffre. » Indication, malheureusement, très sommaire, qui jette cependant un jour intéressant sur le lien du *Contrat Social* avec les autres ouvrages de Rousseau. La justice, pour lui, dans le *Contrat*, se définira, en effet, par l'égalité des conditions, où s'achève, à ses yeux, la transformation de l'état de nature en l'état de raison. Or, le sentiment qui naît spontanément dans toutes les consciences par l'égalité

(1) P. 191.

(2) P. 193.

(3) P 196.

(4) IV, p. 185. Cf. « Jusqu'ici nos soins n'ont été que des jeux d'enfants ; ils ne prennent qu'à présent une véritable importance » (p. 182).

(5) P. 205.

Digitized by Google

des conditions, c'est, comme on vient de le dire, la pitié, qu'on appellerait mieux sympathie. On voit que la pitié n'est pour Rousseau que la forme sensible d'une vertu de raison. Si la nature peut être raisonnable, elle le sera sous la forme de la communauté des sentiments.

Avouons qu'une communauté partielle de ce genre existe, en effet, dans toutes les formes de la pitié et de la sympathie. Mais ces sentiments peuvent opposer les hommes autant que les unir : presque toutes les sympathies ont leur envers dans des antipathies ; presque toutes les pitiés, dans des indifférences. Rousseau lui-même reconnaît que l'amour est la source d'un grand nombre de fautes (1). La pitié qu'il loue n'est donc pas la pitié commune. Ce n'est pas cette pitié partiale. C'est la *pitié du genre humain*. C'est une pitié déterminée par la raison, qui, d'un sentiment particulier et limité, fait une disposition impersonnelle et universelle : c'est le premier sentiment selon « l'ordre de la nature », mais non pas un sentiment simplement naturel. La réalité sert ici de couverture à un idéal qui n'ose se montrer à découvert.

Toutefois, cet idéal apparaît dans les formes dérivées de la vertu fondamentale. Ces vertus sociales, qui dérivent, nous dit-on, de la pitié, nous allons voir comme elles ressemblent extraordinairement au détachement des rationalistes.

On peut bien commencer par diriger l'attention de l'enfant sur les traits généraux de la nature humaine ; mais il est impossible de lui cacher longtemps les caractères individuels ; et, « après lui avoir montré les hommes par les accidents communs à l'espèce, il faut les lui montrer par leurs différences » (2). Nous arrivons ainsi à ces inégalités de toutes sortes qui opposent si vivement les hommes les uns aux autres dans nos sociétés. Rousseau les divise en inégalités naturelles et inégalités civiles. Malheureusement, s'il admet théoriquement les premières, il n'en tient pratiquement aucun compte. Il veut bien qu'on laisse chacun à son instinct natif, qu'on ne « force » pas « une terre à nourrir les produits d'une autre, un arbre à porter les fruits d'un autre » (3) ; et ces idées feraient prévoir un naturalisme régionaliste que nous trouverons chez nos contemporains. Seulement, elles ne jouent dans le système pratique de Rousseau aucun rôle.

---

(1) *Inégal.*, p. 108-110. — *Emile*, IV, p. 184-185.
(2) P. 206.
(3) Liv. I, premières lignes.

Digitized by Google

et il semble bien qu'à ses yeux la morale n'ait d'autre objet que d'égaliser tous les hommes. La vérité est que le principe emporte les concessions de détail. Il va condamner les différences civiles. Peut-être soupçonne-t-il que, l'action de ces différences une fois écartée, les différences de nature, comme dans l'isolement primitif, devraient perdre la plus grande part de leur importance. Ce qui est sûr, c'est que la méthode qui lui fait écarter les différences civiles conduit fatalement à niveler tous les hommes. C'est ce qu'on aperçoit, aussi bien, ici même. Rousseau résume, en effet, à cet endroit, toute sa pédagogie, dans une règle extrêmement simple. Il faut montrer à Emile, nous dit-il, que ce qui n'est pas suivant la « nature » n'est pas digne d'envie, mais plutôt de pitié, que la société a perverti les hommes et les a rendus misérables ; de telle sorte « qu'il trouve dans leurs préjugés la source de tous leurs vices, qu'il soit porté à estimer chaque individu, mais qu'il méprise la multitude » (1). En d'autres termes, qu'il regarde comme un préjugé tout ce qui fait que les hommes s'opposent ; qu'il considère l'inégalité comme non avenue ; et qu'en conséquence, il méprise tous les biens particuliers. Voilà les dispositions que l'éducation doit créer dans Emile.

Cette méthode n'est pas différente de celle que les moralistes ont toujours défendue. Epictète trouvait absurde qu'on pût attacher la moindre importance à des biens *relatifs :* la richesse, la considération, l'opinion des hommes. Cela le menait loin, parce que, en détachant l'homme de tout ce qui ne lui est pas *essentiel,* on le réduit à la pure forme de lui-même : il n'existe, en effet, que dans ses relations, et son moi n'est que la forme de mille accidents particuliers. Pour arriver à dédaigner dans les autres hommes ces particularités qui déforment en eux la commune nature, nous devons commencer par détruire en nous l'envie ou l'aversion qu'elles nous inspirent, et par nous rendre indifférents à tous les biens qui ne peuvent nous être constamment donnés. A ce seul prix, nous atteindrons cette perfection qui consiste à ne nous jamais sentir contraints ni contrariés, et à n'agir que par inclination. On voit que, avec Epictète, Rousseau rejoint aussi Epicure, et, en définitive, tous les philosophes qui ont défini la nature par le renoncement, et le bonheur, par cette nature. Voilà cette liberté dont il nous était parlé.

Nous ne suivrons pas la méthode dans ses applications, où

(1) P. 207.

Digitized by Google

le principe n'est pas toujours, du reste, pleinement respecté. Dans le détail, la pédagogie de Rousseau présente souvent un air avenant. Le roman de l'éducation tourne à la pastorale. Les Epicuriens aimaient la nature du même amour ; et tous les moralistes ont fait effort pour intéresser la sensibilité à son propre anéantissement. Notons ce trait intéressant. L'auteur redoute de voir la sagesse de son disciple se tourner en orgueil ; mais il se rassure en pensant à la facilité de pécher qui est propre à l'homme, et qui doit toujours ramener le juste au sentiment de sa faillibilité. Ainsi, les Stoïciens disaient que la sagesse est un idéal où les meilleurs ont beaucoup de peine à s'élever. L'excuse sert, à la fois, nous le savons, pour l'élève et pour le maître. Il n'est pas absolument nécessaire d'établir qu'un idéal inaccessible est conforme à la nature et d'une réalisation au moins concevable : on indique la route ; on se dispense de faire connaître le but dernier, qui ne peut être atteint.

IV

L'IDÉALISME POLITIQUE. — LE CONTRAT SOCIAL

Rousseau a été cependant plus explicite dans le dernier de ses principaux ouvrages, qui a exercé une si grande action : le *Contrat Social.* Nous n'analyserons pas un livre si connu et qui ne renferme aucune ambiguïté. Mais l'étude qui précède montrera au lecteur que le *Contrat social,* cette espèce de bible du rationalisme politique, n'est que la conclusion inévitable de toute la théorie rousseauiste de la « nature ». Rousseau nous déclare, dans l'*Emile,* que « ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale n'entendront jamais rien à aucune des deux » (1). Ses commentateurs devraient en conclure que l'on n'entendra jamais rien au *Contrat social,* si on le sépare de l'*Emile.*

C'est bien vainement que, pour justifier cette manière de faire, on s'appuierait sur des textes comme les suivants : « L'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres. Cependant, il ne vient point de la nature ; il est donc fondé sur des conventions » (I, 1). — « La constitution de l'homme est l'ouvrage de la nature ; celle de l'Etat, l'ouvrage de l'art » (III, 11).

(1) IV. p. 206

Digitized by Google

— « Tout ce qui n'est pas dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que tout le reste » (III, 15).

L'éducation aussi est l'ouvrage de l'art ; et elle ne vise cependant qu'à rendre l'homme à la nature. Les défauts de l'homme et ceux de la société civile sont assurément naturels ; mais ils ne sont point conformes à « l'ordre de la nature ». Lorsque cet ordre a été détruit, l'instinct seul, désormais corrompu par les préjugés et les habitudes, est inapte à le rétablir. Il faut que la réflexion intervienne pour dégager la nature de ses propres désordres. Il faut qu'une science délicate définisse la *vérité* de la nature, et qu'une méthode soit inventée pour assurer sa libération. Le véritable éducateur, l'éducateur suivant la formule de l'*Emile*, est, du propre aveu de Rousseau, presque introuvable ; encore plus, le véritable législateur, homme sage et divin, dont toute la force repose sur la contrainte persuasive qu'il sait donner à la raison.

Si les textes du *Contrat* précédemment cités ne sont point contraires à l'*Emile*, on verra sans peine qu'une infinité d'autres textes du même ouvrage sont même la suite la plus directe de l'*Emile*. C'est le livre tout entier que nous appelons en témoignage de l'analogie que nous signalons. Si l'on oppose généralement le *Contrat social* aux autres ouvrages de Rousseau, c'est que l'on ne se fait point une juste idée de ce que Rousseau désigne ordinairement sous le nom de nature. Mais quiconque connaîtra bien la morale de Rousseau en verra découler sa politique comme une suite naturelle. Et alors, il sera même surpris de la lumière subite dont s'éclairent tant de textes du *Contrat* qui pourraient passer au premier abord pour affirmations arbitraires ou pour vagues et superficielles déductions. Rousseau semble procéder, dans son *Contrat*, à la manière du géomètre, qui pose des axiomes, en tire des propositions, ne recourt jamais à l'expérience. Un axiome de Rousseau, c'est que « l'homme est né libre et que partout il est dans les fers ». Un autre, c'est l'égalité de tous les hommes ; un troisième, c'est cette définition de l'ordre social : le sacrifice de chacun à tous. Cette liberté, cette égalité, cette fraternité ont été souvent présentées comme des conceptions a priori, dénuées d'autorité dans une matière aussi concrète que la politique. Cependant, elles définissent les vertus mêmes que les précédents ouvrages rattachaient à la nature la plus concrète, à l' « état de nature ». Etre libre, c'est agir sans contrainte ; et l'on ne peut agir sans contrainte, dans un milieu social, si l'on ne détruit en soi les différences par

Digitized by Google

où l'on risque de se heurter aux autres, ou les autres à soi. Etre libre, c'est donc être égal aux autres. Mais être égal aux autres, c'est les aimer : car nos différences seules nous opposent, et l'homme sympathise spontanément avec ce qui lui ressemble. Ainsi, la « liberté » du *Contrat social* n'est que la « vie de nature » de l'*Emile ;* l'égalité du *Contrat social* n'est que « l'ordre de la nature » de l'*Emile ;* la fraternité du *Contrat social* n'est que la *pitié du genre humain.* Cette raison abstraite, que l'on critique, n'est que l'instinct, la sensibilité même ; et tout le *Contrat* n'est, en somme, qu'une réponse à la question posée au début de l'*Emile* : l'homme de nature peut-il être un homme civil ? Il peut l'être, à la condition que, à l'*état* de nature, il substitue la *volonté* de nature. L'*Emile* nous a montré comment cette transformation était possible. Le *Contrat social* définit la méthode de cette transformation, lorsqu'on ne considère plus un homme, mais une société.

Mais il y a un point surtout où le *Contrat social* s'appuie à l'*Emile* de la manière la plus frappante. C'est dans les effets moraux que l'auteur attend du contrat social pour les individus. Par l'identité de ces effets avec ceux qu'on attribuait, dans l'*Emile*, à la volonté « conforme à l'ordre », il est facile de juger que le contrat n'est autre chose que cette volonté même. Le contrat social crée, en effet, lui aussi, la moralité. La société civile qu'il institue, loin d'être, comme la société naturelle, un état de dégénérescence et de corruption, ramène le genre humain aussi près que possible de la nature, après qu'il l'a quittée sous l'impulsion irrésistible de ses besoins. L'état civil possède les avantages de la nature, mais rationalisés : la nature devient le droit ; l'égalité physique devient l'égalité juridique ; la liberté devient l'obéissance spontanée à la loi ; l'innocence devient la moralité. Et ce second état est plus parfait que le premier. L'indépendance primitive n'aurait mis « ni bonté dans le cœur de l'homme, ni moralité dans ses actions » (Manusc. de Genève, I, 2). Par la société, « ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent » (*Contrat*, I, 8). Une plus haute raison s'établit : les hommes, « pouvant être inégaux en force ou en génie, deviennent tous égaux par convention et de droit » (Ibid., I, 9).

Digitized by Google

V

L'ÉCHEC DU NATURALISME

On comprend maintenant que, par une fortune singulière, Rousseau ait pu devenir, à la fois, un conseiller pour les hommes publics qui ont cherché, dans tous les pays, depuis plus d'un siècle, à établir le règne civil de la plus parfaite raison, et un initiateur de vie intime pour tant d'âmes que son influence a ramenées à la simplicité de la nature et au goût de ses seuls enseignements. Cette diversité de son action est la suite de la complexité même de sa doctrine, dont elle suffirait à trahir le défaut logique. Une doctrine irrationaliste vient échouer dans l'erreur qu'elle combat, faute de connaître au juste ce que c'est que raison et nature. Cette ignorance lui fait définir la nature comme d'autres définissent la raison, et la définition emporte le système vers des conclusions parfaitement rationalistes. Il sera toujours regrettable que Rousseau n'ait point essayé d'écrire l'ouvrage dont il est parlé dans l'*Emile* (1), et où il devait exposer les raisons qui lui font considérer le sentiment moral comme un dérivé de la pitié ou des inclinations affectueuses. Cette « morale » ou cette « métaphysique », dont il se refuse à charger l'*Emile*, l'auraient inévitablement conduit à une analyse de son idée de « nature », dont l'équivoque alors lui eût peut-être été révélée.

L'échec de Rousseau n'est, du reste, qu'une forme de la faillite générale de la morale du cœur à cette époque. L'examen de la doctrine d'Adam Smith, le seul de ces moralistes, peut-être, en dehors de Rousseau, chez qui la pensée nouvelle prenne une forme véritablement systématique, nous révèlerait la même équivoque dans les principes, le même rationalisme dans les conclusions. Tous les critiques ont déjà relevé chez lui ce trait : que ce moraliste, qui définit l'acte moral (à peu près comme Rousseau) un acte conforme aux inspirations de la sympathie, finit par condamner toutes les inspirations de la sympathie qu'un esprit « impartial et désintéressé » n'approuverait pas. Or, il est absurde de parler d'une sympathie qui ne soit point une prévention ; et, si la moralité suppose le détachement, elle

(1) IV. p. 205, note. Voir précédemment, p. 382.

Digitized by Google

vient de la raison et non du cœur. Cette contradiction, qui est, du reste, aussi inconsciente chez Smith que chez Rousseau, s'explique, chez l'un comme chez l'autre, par l'ambiguïté de l'idée qu'ils se font du « sentiment » et du « cœur ». Cette idée les conduit au même optimisme en matière politique, à la conviction commune que les lois existantes, l'autorité, le despotisme, seuls, sont la cause des luttes des hommes, de leur misère et de leurs vices, et que la nature, rendue à son pli et débarrassée des contraintes civiles, doit devenir, du même coup, morale, fraternelle, et un modèle de la plus parfaite organisation sociale. Smith et Rousseau ont porté cette idée dans deux ordres d'études différents, et avec un succès, évidemment, fort inégal. Un optimisme qui n'a pas eu de mauvais résultats en économie politique, et qui y a même inspiré une réformation des plus utiles, n'aboutit, en politique, avec Rousseau, et en morale, avec Bentham et ses successeurs, qu'à un véritable nihilisme, soit inapplicable, soit qui ne s'applique qu'en détruisant tout. Cela prouve bien que les conditions de la science sont différentes de celles de l'action, et que, si une hypothèse approximative peut donner naissance à une bonne science, la pratique repose sur des connaissances exactes et des expériences particulières.

SECTION III

La préparation du kantisme

La philosophie de Kant est au confluent des deux courants de spéculation théorique et pratique qui sortent de la *méthode* de Descartes et qui sont dirigés contre son *système*. Ces influences ont toutes deux marqué fortement sa pensée. Il nous dit lui-même, comme on sait, que c'est la philosophie théorique de Hume qui le « réveilla du sommeil dogmatique ». Mais il reconnaît aussi devoir beaucoup à Rousseau ; et un de ses historiens très autorisés, M. Delbos, pense même qu'il eût fait plus justement honneur à ce philosophe de son réveil spirituel (1). L'influence de Hume sur Kant apparaît, chez ce dernier, dans un détail plus visible. Elle

(1) *La Philosophie pratique de Kant*, Alcan, p. 115-116.

Digitized by Google

peut être relevée avec certitude dans certaines parties du système. L'influence de Rousseau est plus générale et se marque moins dans la lettre de la doctrine que dans son esprit. L'idée dominante de la pensée kantienne est celle de la primauté de la volonté sur l'intelligence. Kant croit que c'est la volonté qui nous fait atteindre la *réalité* véritable, par le canal du devoir : l'entendement pur ne nous fait connaître qu'un « phénomène ». D'autre part, loin de pouvoir fonder la moralité, l'entendement, suivant Kant, lui est, d'une certaine manière, un obstacle : car la moralité suppose la liberté, où nous ne pouvons prétendre qu'en nous libérant justement de la nécessité que l'entendement impose à ses objets. Il est impossible de ne pas reconnaître dans ces idées une adaptation des principes de Rousseau.

Kant doit donc beaucoup à Hume et à Rousseau ; cependant, il modifie profondément leur pensée à tous deux, et, lorsqu'on considère ce qu'il leur ajoute, on en vient à juger que peut-être, dans leur action sur son esprit, leurs deux théories ne se sont jamais complètement séparées l'une de l'autre. Elles n'expriment, comme nous l'avons dit, que les deux aspects d'une même aspiration intellectuelle, et, dans leurs résultats, une égale impuissance de cette aspiration à trouver son expression véritable. Ce qui leur fait défaut à toutes deux, c'est une critique de la raison. Sans cette critique, qui indique l'emploi légitime de la raison et le distingue de son emploi illégitime, l'expérience et le sentiment peuvent bien protester contre certains excès de la raison : on constatera ou on sentira ces excès, sans pouvoir les condamner ni les prévenir ; et, comme ni la spéculation, ni la pratique ne peuvent se passer de raison, on sera toujours ramené de quelque manière aux conclusions que l'on rejette en apparence. Or, voilà ce que Kant a senti, et c'est une critique qu'il nous apporte.

La métaphysique avait conduit les anciens à deux impasses semblables à celles où nous sommes : d'un côté, avec Ariston, à un idéalisme pleinement logique, qui ne veut connaître que l'Idée et condamne toute science empirique et toute action ; de l'autre, avec Carnéade, à un scepticisme découragé, qui ne veut connaître que la nature sensible, et qui fonde sur la probabilité une science et une morale sans convictions et sans principes. La métaphysique mathématique vient de nous ramener au même point que la métaphysique dialectique : voici, d'un côté, avec Spinoza (qui ne va point pour-

Digitized by Google

tant jusqu'à la logique folle de l'aristonisme), une science purement mathématique, incapable, du reste, de se développer autrement que par une méthode empiristique que sa théorie condamne ; et une morale qui enlève à l'action tout mobile. Voici, d'un autre côté, avec Hume, une science empirique qui se considère elle-même comme absurde ; avec Rousseau, une morale de la nature si incertaine qu'elle retourne, à son insu, chercher son principe dans la raison pure. Mais, cette fois, la critique, au lieu d'attendre deux mille ans son Descartes, apparaît au moment même où l'état de la spéculation la rend indispensable. C'est que, cette fois, comme nous l'avons dit, la science change, et non pas seulement la spéculation, et qu'elle exige impérieusement une théorie qui l'explique.

La destinée de cette critique de Kant est, du reste, semblable à celle de la cartésienne. Kant et Descartes apportent l'un et l'autre le principe d'une méthode capable de libérer définitivement la pensée et l'action. Malheureusement, chez l'un et chez l'autre, cette méthode reste à-demi inconsciente d'elle-même. Elle n'empêche pas Descartes de revenir au système de ses prédécesseurs, où elle trahit seulement son influence par de sublimes contradictions. C'est ce qu'il nous faudra constater aussi chez Kant, et, par suite, la même impuissance de sa pensée à s'imposer définitivement au public. Ils ne sont point compris, parce qu'ils ne se sont point compris eux-mêmes. Toute leur grandeur est dans une pensée critique qu'ils n'ont point explicitée. Supprimez cette pensée, leur système est très inférieur à ceux des logiciens qui les combattent : le système de Descartes, à ceux de Spinoza et de Leibniz ; le système de Kant, à ceux de Fichte et de Schelling.

Cependant, leur action est la plus importante qu'un historien de la philosophie puisse étudier. Ils sont les véritables héros de la pensée. C'est leur méthode, c'est leur critique, qui inspirent tout ce qui réussit dans le domaine de la spéculation. La métaphysique ne fait que prolonger une histoire qui se répète, en pansant, à chaque génération, les blessures que lui renouvelle incessamment le doute installé dans les esprits par la critique. L'empirisme fait descendre la métaphysique, à chaque siècle, un peu plus près de la nature sensible, et, tandis qu'il précipite l'éclat qui doit marquer leur divorce et libérer enfin la spéculation et l'action, il ne se doute pas qu'il suit seulement le mouvement que les principes de la critique ont déterminé dans la science et dans les mœurs.

Digitized by Google

Cette critique est donc la force secrète qui pousse, à travers le temps, l'espèce humaine vers la vérité. La signification de la philosophie pourrait nous rester à jamais ignorée ; nous pourrions douter qu'un progrès s'accomplisse, et croire que les systèmes se répètent ; nous pourrions sentir le progrès sans le comprendre, ou en le rattachant aux systèmes qui le retardent, si les esprits critiques ne faisaient, de ce progrès même, l'objet d'une étude avisée. Les autres croient que tout est simple, intelligible, harmonieux : ils sont plus intelligents qu'il ne convient à des hommes. Les Descartes et les Kant sentent que, si l'esprit s'agite, ce n'est pas sans raison : ils aperçoivent le mystère dont la connaissance, en se faisant, épaissit incessamment son objet même ; et ils se rendent compte que l'on ne saura rien, tant qu'on ne connaîtra pas le mobile même et la nature de notre activité pensante.

Nous allons demander à Kant les derniers renseignements qui nous aient été fournis sur ce point par un système. Même *négatifs*, ils nous seront précieux. Car, si le système, à nouveau, doit perdre ici la méthode, en apercevant comment il la perd, nous l'aurons encore un peu plus dégagée de ses voiles. Il ne nous restera plus alors qu'à demander à l'histoire de l'empirisme moderne de prolonger pour nous jusqu'à sa conclusion l'enseignement que nous aurons reçu de Kant et de Descartes, et dont l'évolution de la science fait mûrir les fruits avec une nécessité fatale au sein même des systèmes qui feignent de l'ignorer ou de le combattre.

Digitized by Google

Digitized by Google

LIVRE II

La Critique Kantienne

CHAPITRE I

La nature de la réforme de Kant en morale

SECTION I

Que le fondement de la réforme de Kant en morale n'est pas dans sa morale même

Il semblait que le rationalisme moral eût atteint, avec Spinoza, la plus parfaite rigueur dont il est susceptible, qu'il ne pût aller plus loin sans s'anéantir lui-même comme morale, sans devenir entièrement inapplicable. Imaginons que Spinoza, reconnaissant la contradiction que nous signalions dans sa thèse, et contraint de prendre parti entre les conditions de l'action et la logique de son système, eût opté pour la logique, — toute la nature est sacrifiée, l'indifférence devient l'unique mobile moral. — Il n'est personne qui ne se récrie. C'est Pyrrhon ! c'est Ariston ! c'est l'ascétisme védique ! Kant a fait cette option, et personne n'en a été étonné.

Tout le monde le sait. Son nom, sa morale sont devenus si populaires qu'un historien n'a plus besoin de rappeler les grands traits de cette œuvre au moins instruit de

Digitized by Google

ses lecteurs. La raison nous parle despotiquement et sans justifier ses arrêts par la promesse d'aucun bien naturel. Ses ordres, sans doute, portent sur toutes sortes d'actions dont la valeur humaine peut être connue de nous avec certitude : rien de ce qui fait leur valeur, même sociale, n'entre au compte de leur moralité. La matière des actes est indifférente, et il n'y a d'action morale que celle d'une volonté entièrement détachée, dans sa maxime, de tout ce qu'elle fait. Ce qui la détermine ? L'ambition même de faire un acte impersonnel et qui n'a point sa raison dans le lieu et la circonstance : l'ambition d'être « universelle ». Cette ambition de vouloir « sans condition » est le levier qui l'élève au-dessus de la nature, laquelle ne connaît de bien que conditionnel et de circonstance. Elle se *respecte* dans cette haute destination, de se soustraire elle-même à toutes ses limites et d'atteindre une fin qui détruit ses fins. Kant dit très bien : Supposez une volonté uniquement déterminée par le caractère universel que peut acquérir la maxime de ses actes, que sera cette volonté ? Elle sera libre. Et il entend le mot au sens de Platon, c'est à dire : libérée de la nature sensible : le principe de détermination de cette volonté sera étranger à cette nature (1).

A vrai dire, c'est pour nous le grand mérite de Kant, — par où il joue, dans le rationalisme moderne, le même rôle que les Stoïciens dans le rationalisme antique, — de nous révéler avec une entière franchise que la raison pure, — pure, c'est à-dire détachée, la raison qui n'est que l'ordre, la loi, l'universalité, et non pas la raison commune, la raison appliquée, la raison naturelle, qui préfère une utilité à une autre et classe les fins de l'action, mais dans un ordre seulement probable, et en tenant compte des circonstances, — que la raison pure est seule législatrice en matière de conduite, qu'elle peut seule déterminer le bien. Ainsi, les Stoïciens nous avaient révélé que le devoir véritable, le κατόρθωμα, correspond à un mobile d'action étranger à toute la nature.

Je le demande donc. Avec un aveu si franc, qui refuse à la nature le pouvoir de produire le plus petit commencement de bien, comment Kant a-t-il évité si généralement le reproche, que toute l'antiquité adressait aux Stoïciens, d'exclure la nature et de la condamner ? On peut bien entendre parler de son *rigorisme*, par où l'on désigne la sécheresse de ses préceptes et l'air im-

(1) *Critique de la Raison Pratique*, liv. I, chap. I, 5 ; trad. Barni, p. 172.

Digitized by Google

périeux dont ils sont donnés. On ne parle pas de son *ascétisme*, et il semble que la raison pure donne seulement une forme impérative aux maximes, sans imposer de sacrifice particulier dans les actions.

SECTION II

Que le fondement de la réforme de Kant en morale est dans sa critique générale des antinomies historiques de l'idéalisme.

C'est que l'esprit général du système donne à croire que Kant n'entend pas le terme de « raison » dans le même sens que ses prédécesseurs. L'idée la plus générale du système, c'est, en effet, que notre raison (1) peut être, à la fois, législatrice souveraine, et, cependant, une pure forme, inséparable de l'expérience qui la détermine. S'il en est ainsi, comment la raison pourra-t-elle jamais nous détourner de la nature ? Quelle que soit la rigueur de ses préceptes, elle ne peut nous ordonner le sacrifice de nos intérêts et de nos inclinations ; car intérêts et inclinations sont la *matière* nécessaire des actes, lesquels ne peuvent jamais trouver que dans ces mobiles naturels l'explication naturelle dont ils ont besoin. Le problème moral, pour Kant, est de découvrir un cas qui, « devant toujours être soumis, comme événement du monde sensible, à la loi de la nature, permette qu'on lui applique une loi de la liberté » (2). Et l'on voit que la conservation de la nature est, à ses yeux, un des deux termes du problème, la libération de la volonté étant l'autre. Il est donc évident que,

---

(1) Le terme de « raison », comme on sait, a, chez Kant, tour à tour, un sens populaire et un sens technique. Dans le sens populaire, c'est la faculté de connaître, et cette faculté comprend la sensibilité, l'entendement et la raison dans le sens technique, laquelle est la faculté de concevoir la plus haute synthèse de l'expérience (monde, âme, Dieu). Les termes : « Critique de la raison pure » (voir préf. de la 1re édit.) s'appliquent à la raison dans son premier sens, et cet ouvrage comprend la critique de toutes les connaissances a priori, quelle que soit la faculté qui nous les donne. J'emploierai le terme, ici, dans son sens populaire et général, sauf indications contraires.

(2) *Raison Pratique*, ch. II, Barni, p. 241.

Digitized by Google

dans la pensée de Kant, les deux choses doivent être conciliées, et c'est ce qui doit sauver, semble-t-il, ici la morale de l'ascétisme (1).

Voilà la confiance que Kant a su inspirer à ses partisans. Mais le lecteur ne manquera pas de s'apercevoir que les Stoïciens avaient posé le problème de la même manière. Ils croyaient aussi que l'opposition qui existe entre la nature et la raison ne constitue pas une antinomie insoluble, et ils pensaient déjà qu'on peut lever cette opposition en considérant la raison comme une simple forme. Qu'est-ce qui constitue donc l'originalité de Kant ? Ce ne peut être que sa manière propre de justifier une théorie de la raison qui, dans le stoïcisme, comme on l'a vu, était restée sans bases.

Nous parlons de l'antinomie de la raison et de la nature. C'est, en effet, le sentiment particulier qu'il eut de cette antinomie qui conduisit Kant à la découverte de tout son système (2). Et la solution de l'antinomie, comme il l'aperçut, lui donnait le principe de sa morale même. Il nous importe donc beaucoup d'étudier, tout d'abord, cette solution.

---

(1) *Dialectique transcendentale*, Solut. de la 3e Antin., Barni, p. 148.

(2) Voir lettre de Kant à Garve du 21 septembre 1798, publiée par Albert Stern dans son livre : *Ueber die Beziehungen Chr. Garves zu Kant*, p. 43-45, (citée par M. Delbos : ***Philosophie pratique de Kant***, Alcan, p. 57, note) : « Ce ne sont pas les recherches sur l'existence de Dieu, l'immortalité, etc... qui ont été le point de départ dont je suis parti, mais l'antinomie de la raison pure : le monde a un commencement, il n'a pas de commencement, etc., jusqu'à la quatrième (*sic*) : il y a une liberté dans l'homme, — il n'y a, au contraire, aucune liberté en lui, tout est en lui nécessité naturelle : voilà ce qui me réveilla en premier lieu du sommeil dogmatique et me poussa à la critique même de la raison, afin de faire disparaître le scandale d'une contradiction manifeste de la raison avec elle-même. » (*Briefwechsel*, III, p. 255).

Dans un texte beaucoup plus connu (***Prolégomènes***, Préface), Kant rapporte à l'influence du scepticisme de Hume son réveil du sommeil dogmatique. Les deux textes se confirment, loin de se contredire, parce que le scepticisme a toute sa source, chez Hume, dans le sentiment de l'antinomie entre la raison et l'expérience sensible.

Digitized by Google

I

L'HISTOIRE DES ANTINOMIES

Nous avons constaté que l'opposition de la raison et de la sensibilité, qui est si apparente dans tous les systèmes de morale, y avait toujours son origine dans l'opposition de ces facultés au sein des théories de la connaissance et de la causalité qui fondent ces systèmes. Toutes ces théories ont pour principe, explicite ou implicite, que les choses sont comme il nous est commode qu'elles soient, c'est-à-dire que toute la réalité des choses est dans les idées que nous en avons. Cette réalité idéale, qu'on attribue aux choses, entrait partout en un conflit singulier avec leur réalité purement sensible. Partout, la nature, sous un nom ou sous un autre, s'opposait, dans ces systèmes, à l'Idée ; et partout, on devait, en fin de compte, soutenir à la fois que la réalité est déterminée, — sous peine qu'elle n'eût point sa cause dans l'Idée, — et qu'elle est indéterminée, puisqu'on inventait l'Idée pour la déterminer.

Ces aveux étaient faits de plus ou moins bonne grâce, et la contradiction n'était nulle part explicite. Les empiristes penchaient à perdre l'Idée dans le monde sensible, les rationalistes, à perdre le monde sensible dans l'Idée. Mais l'opposition des deux principes n'arrivait nulle part à se dissimuler : chez Platon, c'est l'opposition de l'être et du non-être pourtant réel — (qui est même une antinomie dans les termes) ; — chez Epicure, l'opposition d'un monde contingent et de ses éléments atomiques rigoureusement déterminés ; chez Zénon, l'opposition de l'apparence vraie et de l'apparence fausse ; chez Descartes, l'opposition de la « nature » et de l' « idée claire et distincte », que Spinoza cherche sans succès à résoudre. Telle se présentait l'antinomie dans la théorie générale du monde ; et c'en est la première forme.

Elle se retrouvait, naturellement, chez tous les auteurs, dans leur théorie particulière de la causalité. Tous les systèmes cherchent le principe du mouvement des choses dans leur Idée, soit qu'ils conçoivent l'Idée comme une Force spirituelle, ou, à la manière d'Epicure et de Descartes, comme un principe mathématique ou mécanique. Mais, en même temps, et comme contre-partie nécessaire, ils doivent admettre que les phénomènes, considérés du côté sensible, et non plus dans leurs idées, ou bien n'exis-

Digitized by Google

tent pas, ou bien sont contingents ; et la plupart, avec Platon Descartes et les sceptiques, disent les deux choses à la fois, en assimilant l'existence contingente au non-être ou à la pure apparence, Epicure seul admettant franchement la contingence réelle à côté de la détermination réelle.

Mais la détermination par l'Idée, on l'appelait aussi partout, pour des raisons que nous avons indiquées (1), liberté : et, par une contre-partie à nouveau nécessaire, c'était alors l'existence sensible que l'on devait considérer comme dépendante et déterminée : et cette terminologie triomphe surtout en morale. Nous avons prémuni le lecteur contre l'équivoque qu'elle renferme (2). Les choses (et cela est vrai également de la personne humaine dans l'action) ne sont libres par la détermination de l'Idée qu'en ce sens très spécial qu'elles reçoivent de l'Idée une existence non-sensible, une détermination parfaite et qui n'a pas besoin d'être complétée, leur Idée les expliquant totalement. Elles cessent d'être dépendantes les unes des autres, relatives, pour devenir des absolus. Mais, comme elles se transforment alors en Idées, elles deviennent aussi déterminées que possible, puisque l'Idée n'est que la détermination même. Et ce qu'elles perdent dans cette transformation, c'est-à-dire la dépendance et la relativité, c'est, au contraire, une véritable contingence, puisque c'est ce qui les rendait irréductibles à la détermination.

Telle est donc la seconde forme importante d'une antinomie éternelle, la troisième étant l'antinomie morale, que nous avons assez étudiée pour nous dispenser d'y revenir.

Ce qui donne partout naissance à l'antinomie, c'est bien, comme on le voit, la tendance métaphysique qui réalise ou substantialise l'Idée. L'Idée est une figuration que nous nous créons à nous-mêmes des choses, en vue de les apercevoir déterminées, parce qu'elles ne le sont pas. Et ce travail ne consiste jamais qu'à les généraliser, à les ramener, autant que cela est possible, à des cadres où elles perdent tout ce qui les distingue : car c'est ce qui les distingue qui les rend pour notre esprit si difficiles à retenir. Mais, à moins de ne garder absolument rien des choses, il faut bien garder au moins le fondement de leur distinction. Au stade de détermination physique, les cadres se dis-

---

(1) Spécialement partie I, livre II, ch. I, p. 130-140 et partie II, liv. I, ch. I, p. 298-300 et 307.

(2) Passages cités dans la note précédente, et part. I, livre I, p. 74-75.

Digitized by Google

tinguent encore par les caractères de leur définition, et, si chaque cadre mélange une infinité d'individus dans l'unité de leur genre, il les laisse distingués des individus des autres cadres aussi nettement qu'ils peuvent l'être les uns des autres par leurs qualités individuelles. Mais, même au stade de détermination mathématique, la distinction n'a pas disparu : elle subsiste sous la forme des *parties* homogènes de l'espace et des *unités* homogènes du nombre. Divisibilité et multiplicité restent l'élément réel et sensible irréductible à tout l'effort de la pensée, et que la pensée ne peut même raisonnablement chercher à réduire, puisqu'elle perdrait ainsi sa propre matière. Des unités homogènes, et cependant distinctes, un espace homogène, et cependant formé de parties, voilà l'antinomie qui subsiste, quand l'esprit et les choses se sont rapprochés le plus qu'ils peuvent, quand l'esprit a, le plus qu'il peut, *idéalisé* les choses (1).

Cette antinomie n'est qu'un jeu d'enfants, elle prend une clarté d'évidence naïve, si l'on admet que l'esprit ne songe à déterminer les choses que parce qu'elles ne sont pas déterminées : alors, l'antinomie de son œuvre et des choses est l'explication même de son opération : l'antinomie, alors, exprime l'effort d'un être fini et borné pour s'adapter à une nature infinie ; et cet effort n'est qu'un cas particulier de l'effort d'adaptation universel de la vie à ses conditions externes. Au contraire, si la détermination est réelle, si l'Idée est une chose, il faut dire que le multiple est un, et que, cependant, il est distinct de l'un ; que le composé est simple, et, cependant, composé et distinct du simple ; et, si l'on pousse plus loin, jusqu'au stade de détermination physique, que ce qui change demeure, reste soumis à des lois fixes, et, cependant, est différent de ce qui demeure. Tel est le sens de ces deux antinomies de la connaissance pure et de la causalité que l'on retrouve partout. Appelons-les plutôt, avec Kant, antinomies mathématique et dynamique, cette dernière, comme on le voit, n'étant qu'une suite et un aspect particulier de la première, l'antinomie par excellence, puisque toute idée est quantité.

Voilà les antinomies que Kant explicite, sous l'influence de Hume, et auxquelles il donne leur nom. Et c'est une de ses plus grandes pensées d'avoir vu que *la solution de ces antinomies constitue tout le problème philosophique, à la fois théorique et pratique*. Ses prédécesseurs n'avaient pensé qu'à le dégui-

(1) Voir spécialement, pour le développement de ces idées, partie I, livre I, p. 81-82.

Digitized by Google

ser, sauf les Stoïciens, qui en cherchent la solution sans le connaître : le premier, Kant le formule et se donne explicitement pour but de le résoudre.

II

CRITIQUE KANTIENNE DE L'ANTINOMIE MATHÉMATIQUE

La première antinomie, que Kant dédouble sans grande nécessité, pourrait être ainsi résumée :

Thèse : Le monde est composé d'éléments qui ne peuvent être additionnés ni divisés dans le temps ni dans l'espace à l'infini.

Antithèse : Cette addition et cette division n'ont pas de limites.

C'est à peu près le texte de Kant, sauf que Kant ne parle pas de la division des parties du temps ; prétérition, à vrai dire, arbitraire, car il parle de leur addition à l'infini, ce qui implique une représentation mathématique du temps, sur laquelle on peut opérer aussi facilement une division qu'une addition de parties.

Si nous admettons que l'Idée n'est rien de réel, la solution de cette antinomie est très aisée. Il suffit de voir où se cache ici l'Idée. Cherchons-le.

Lorsque nous disons que les choses sont indéfiniment divisibles, nous ne voulons pas dire qu'elles sont composées de parties qui puissent effectivement être séparées, c'est à dire qu'il existe des forces qui puissent séparer les parties de tout composé. Car nous ne pouvons savoir cela d'aucune manière. Si nous affirmons, avant toute expérience particulière, que la matière est indéfiniment et à volonté divisible, c'est que nous pensons à une matière préalablement transformée par quelque opération de l'esprit. Cette opération, comme tout le monde l'aperçoit, consiste à se représenter la matière sous forme d'espace homogène. Nous partons de la réalité, avec ses parties hétérogènes et distinctes, juxtaposées, suivant des rapports qui ne sont point connus a priori, dans une étendue concrète et sensible. Mais nous feignons que ces parties soient homogènes ; c'est-à-dire que nous retenons seulement la distinction des parties, abstraction faite de ce qui les distingue. Cet espace homogène n'est

Digitized by Google

que notre hypothèse, notre construction : c'est l'Idée (que nous cherchons), appliquée à l'étendue sensible. Comme tous les corps nous sont connus sous forme étendue, cette hypothèse peut être faite, si elle est jugée commode, à propos de tout corps quelconque. Et, lorsque nous affirmons que tout corps est divisible à l'infini, nous voulons dire simplement que tout corps nous offre l'occasion de nous servir de notre hypothèse d'espace homogène, et que nous pouvons supposer n'importe quel corps, comme cet espace même, divisé à l'infini, si cela nous plaît. La division n'étant pas une chose, mais une opération de notre esprit sur l'idée qu'il se fait des choses, il pourra, en effet, évidemment, recommencer cette opération autant de fois qu'il lui plaira, puisqu'elle ne suppose d'autre condition que sa volonté même.

La division à l'infini n'est donc qu'une opération sur une hypothèse. Mais, supposons que l'on prenne l'hypothèse pour une chose, l'homogène pour le réel, et non pour un caractère artificiellement ajouté par l'esprit à une réalité hétérogène : on fait disparaître la multiplicité même ; car elle provenait de cette réalité hétérogène. L'esprit n'apporte que l'unité, l'homogénéité : il tend à confondre, — à supprimer les différences. — Mais ce sont des différences qui lui sont données, et il peut éliminer du donné ce qui fait les différences, mais non pas la différence même. Si donc nous supposons que l'homogène est réel, nous supposons que l'esprit constitue à lui seul toute la réalité ; et nous rendons inutile et impossible l'opération qu'il effectuerait sur une réalité différente de lui. Le réel n'est plus multiple ; ou sa multiplicité n'est qu'une apparence : il est un, il est simple, il est indivisible. Voilà l'antinomie créée, par la réalisation d'un concept. Dire que la division a une limite, c'est une façon déguisée de replacer l'Idée tout au fond d'une réalité qu'on est bien forcé de considérer comme divisible et multiple au moins à la surface et en apparence.

On ne peut donc nier la possibilité de la division à l'infini qu'en vertu d'un postulat qui réalise l'Idée et qui supprime la multiplicité même, la distinction des parties Ce que l'on dit de la division à l'infini, ou le dirait évidemment de l'addition à l'infini. D'autre part, tout ce que nous venons de dire s'applique au temps comme à l'espace : comme la division à l'infini de l'étendue réelle suppose l'application d'une fiction d'homogénéité et d'unité à une réalité hétérogène et multiple dans chacun de ses moments, la division à l'infini du temps réel suppose l'application d'une fiction d'homogénéité et d'unité à une réalité hétérogène et

Digitized by Google

multiple dans la succession de ses moments. Cette fiction nous est aussi loisible que l'autre. Mais, si on la réalise, on rend impossible et absurde l'opération de la faire : et la succession n'est plus qu'une apparence. Pour ménager cette apparence, évidemment invincible, on pourra bien reculer jusqu'à une limite inaccessible ce commencement absolu du temps, comme on déclare inaccessibles la limite de l'espace et ses éléments absolument simples. La vérité est qu'on n'affirme jamais l'existence réelle de la limite qu'en vertu d'une hypothèse qui enlève aux choses toute multiplicité et toute succession. Même avant la limite, l'opération de l'esprit est donc illusoire, la réalité vraie étant Idée pure, c'est à dire parfaitement une et stable

La solution que Kant propose de l'antinomie mathématique est, au moins dans sa forme, celle même que nous venons d'indiquer. Et l'on peut dire que c'est là la véritable découverte de cette philosophie, tout ce qu'il y a d'original dans le système se rattachant à cette vue. Dans toutes les théories de la connaissance que nous avons étudiées, la raison humaine nous est apparue comme une faculté qui connaît la vérité, mais qui ne peut à aucun degré la faire. Dans la philosophie même du Portique, la raison n'est que la conscience d'un ordre, d'une unité, qui résultent d'une tendance de la nature même sensible, et existent en germe jusque dans les degrés les plus inférieurs de l'être. Et nous retrouvons la même théorie dans tous les systèmes empiristes. Dans les doctrines dites rationalistes, la raison n'a garde non plus de manifester une activité qui pourrait troubler l'ordre des choses. Elle saisit simplement cet ordre, réalisé en dehors d'elle, en écartant les voiles sensibles qui le lui dérobent. Soit qu'elle réaperçoive ainsi, à travers des ombres, une réalité qu'elle a connue dans un autre monde, soit qu'elle atteigne l'essence de l'objet dans ses idées claires et sans sortir d'elle-même, la raison n'est jamais que contemplative, et elle n'exerce aucune action sur son objet. Mais Kant s'est donné comme un révolutionaire à la manière de Copernic (1), qui, voyant que rien n'allait bien, lorsqu'on faisait tourner l'esprit autour des choses, s'est avisé de faire tourner les choses autour de l'esprit, c'est à dire de les rendre dépendantes de l'esprit, tandis qu'auparavant il dépendait d'elles. Il prétend qu'il a donné à la raison un rôle impératif, et

(1) *Dialectique transcendentale*, ch. II, section 9.

Digitized by Google

qu'il lui a fait imposer ses lois où elle avait l'habitude de les recevoir.

En réalité, il se contentait de reprendre, comme on le voit, le principe même de la méthode de Descartes. Mais, en l'explicitant, il semblait faire un autre système. C'est ce qu'on peut vérifier tout de suite dans cette solution de l'antinomie mathématique que l'*Esthétique transcendentale* nous propose.

L'espace et le temps homogènes, nous dit Kant, sont seulement des créations permanentes de notre esprit dans son application aux phénomènes sensibles. Par suite, l'espace et le temps ne sont rien de réel, et il n'y a pas lieu de se demander, comme si l'on parlait de choses véritables, s'ils sont limités ou non, composés de parties simples ou indéfiniment divisibles. Nous avons affaire à de simples cadres de l'esprit, par lesquels il nous est possible de poursuivre une addition et une division indéfinies des choses, que nous y faisons rentrer ; mais ce travail de l'esprit ne correspond aucunement à la composition des choses.

Si Kant s'en était tenu là, il assurait la morale comme la théorie sur des bases immuables. La solution vraie de Kant, malheureusement, n'était qu'en apparence celle que nous venons de dire : il en gardait, comme on verra plus tard, une autre en réserve ; et la solution même qu'il propose de l'antinomie dynamique, inexplicablement différente de la solution de l'antinomie mathématique qu'on vient de voir, va nous révéler comment ce philosophe aperçut la méthode à employer pour résoudre le problème philosophique sans arriver cependant à l'appliquer, — par une erreur qui rappelle singulièrement celle de Descartes, dont la méthode et les principes sont si contraires. Et c'est cette solution, mais purement apparente, de l'antinomie dynamique, qui va préparer une solution purement apparente également de l'antinomie morale.

III

CRITIQUE KANTIENNE DE L'ANTINOMIE PHYSIQUE OU DYNAMIQUE

Nous avons dit que l'antinomie dynamique n'était qu'une suite de l'antinomie mathématique. Nous n'avons, disions-nous, qu'une manière de déterminer les choses : c'est de les quantifier : quantification, qui, même au stade de détermination mathémati-

Digitized by Google

que, n'est pas complète, et qui l'est encore moins au stade de détermination physique ; car les genres et les lois où nous rangeons les choses expriment, les uns et les autres, des qualités, des propriétés. C'est là une concession de plus que l'esprit fait aux choses pour les retenir : il introduit de plus en plus leurs propres caractères dans les cadres qu'il leur impose.

Laissons de côté, si l'on veut, les genres, qui concernent les *êtres*, et considérons seulement les lois, qui concernent les *phénomènes*. La loi du phénomène, c'est ce qui l'explique pour notre esprit, ce qui le rend intelligible : c'est donc la représentation stable que nous pouvons nous en faire, la règle invariable de son apparition, supposé que nous puissions trouver une telle règle pour des phénomènes mobiles. Mais, si on la trouve, tout ce qu'on pourra dire, comme pour les hypothèses qui nous permettent de déterminer les choses mathématiquement, c'est qu'elle exprime une fiction de l'esprit, qui lui est commode pour se représenter sous une seule vue un certain nombre de phénomènes réellement différents. Seulement, il y a un plus grand danger encore que précédemment, que l'utilité de cette fiction ne conduise l'esprit à la prendre pour la réalité même : elle s'associe, en effet, à la réalité bien plus étroitement que la fiction mathématique. Supposez donc que des lois soient découvertes, ce qu'on a cru longtemps impossible : l'Idée va se réaliser d'emblée sous la forme de la loi. On croira que ce qui rend intelligible est aussi ce qui fait exister. Pour les anciens, c'était l'Idée pure, le nombre, l'atome ; pour les Cartésiens, c'était surtout l'étendue ; pour les modernes, ce sera la loi physique. Sous toutes ces formes, l'Idée devient principe d'action, de mouvement, cause productrice. C'est le triomphe de sa substantialisation.

Il est impossible que cette nouvelle réalisation de l'Idée ne suscite pas une nouvelle antinomie, puisque les phénomènes sont changeants et que l'Idée est fixe et toujours identique à elle-même. On peut l'exprimer sous la forme suivante, que nous propose Kant.

Thèse. — La seule explication des phénomènes est dans une cause qui commence absolument leur série, c'est à dire dans une cause intemporelle.

Antithèse. — Tout phénomène est déterminé par des causes antécédentes à l'infini.

Quelle est la solution de cette antinomie qui découle pour Kant de sa solution de l'antinomie précédente ? C'est, évidemment, la suivante :

Digitized by Google

La détermination physique, comme la détermination mathématique, n'est que le résultat de notre opération sur les choses. Cette opération transforme les phénomènes de telle sorte que leurs changements se présentent à nous sous la forme de rapports fixes, comme, en géométrie, elles nous fait apparaître leurs éléments hétérogènes sous la forme de parties d'espace homogène. Mais, de même qu'il est absurde de croire que la division géométrique de l'espace soit une division des choses réelles, il est absurde de croire que la relation (ou loi), par où nous expliquons les choses, soit la cause qui les produit ; et la causalité réelle n'a certainement aucun rapport avec la *relation*, qui suppose, au contraire, des choses distinctes, et, par suite, indépendantes les unes des autres. Or, si les lois ne sont point les causes réelles du changement, l'enchaînement des phénomènes suivant leurs lois, puisqu'il s'agit de phénomènes modifiés par la pensée, pourra être poussé par nous aussi loin qu'il nous sera commode : rien ne nous sera révélé par là sur les causes réelles de leur apparition dans le temps, et notre impuissance à achever de déterminer la nature par des relations n'aura aucun rapport avec une impuissance de la nature à achever de se déterminer elle-même par des causes. Elle prouvera seulement que nos lois ne sont point causes, ni dans les choses, ce qui est précisément la raison pour quoi nous les y mettons. Au contraire, si la loi est la cause, si le changement, comme tel, a sa raison d'être dans une règle fixe, c'est que le changement n'est pas, et que rien n'a besoin de cause. La cause n'est plus dans le temps : elle est intemporelle, éternelle. Dès lors, l'opération de déterminer les choses par des lois est absurde et impossible, puisque la loi est la seule réalité, alors que la condition d'une opération qui donne des lois, c'est une réalité qui en ait besoin.

Voilà, semble-t-il, ce que Kant devait dire, et il devait rejeter, comme précédemment, à la fois la thèse et l'antithèse, deux conséquences d'un postulat métaphysique arbitraire. Cependant, il procède tout autrement, et il nous propose, au contraire, d'accepter à la fois la thèse et l'antithèse.

Voici sa solution, que tout le monde connaît : Il peut y avoir deux sortes de détermination : une détermination par causes et effets enchaînés sans interruption dans le temps, par rapport à laquelle est vraie l'antithèse ; et une détermination des phénomènes par quelque réalité intemporelle, dont les phénomènes nous traduiraient la volonté libre sous l'apparence d'une succession réglée : détermination qui rend possible la thèse.

Digitized by Google

Ce que Kant nous présente ainsi comme une solution, n'est-ce donc pas un retour à l'échappatoire de tous ses prédécesseurs ? L'étude des théories de la causalité nous a montré que tous les auteurs, à la suite de Platon, opposaient la causalité idéale des phénomènes à leur causalité dans le temps ; et cette causalité idéale, comme Kant, ils l'appelaient aussi fort souvent liberté.

Il reste, cependant, entre eux et lui, une différence essentielle, qui tient au principe copernicien, c'est à dire cartésien, du système. La nécessité mathématique est notre œuvre : il en est de même de la nécessité physique. Les phénomènes ne sont déterminés que par notre opération ; donc, ils restent libres en dehors de cette opération. Or, c'est cette liberté qui définit pour Kant toute la chose en soi intemporelle, dont le principe copernicien établirait ainsi la nature libre comme liée à son existence. Bref, c'est du sujet que la nécessité descend ici dans le phénomène, tandis qu'elle y descendait, dans les autres systèmes, de la chose en soi. La chose en soi était donc, dans ces systèmes, un principe de nécessité, tandis qu'elle devient ici un principe de liberté. Ce que Kant oppose à la nécessité physique, ce n'est pas une nécessité métaphysique ; ce n'est pas non plus une nécessité géométrique ; et ce ne peut être qu'une causalité absolument libre.

Mais remarquons que cette causalité est toutefois de nature métaphysique. Le principe copernicien, qui établit la liberté, suppose-t-il donc par là-même l'existence de la chose en soi ? La liberté ne pourrait-elle pas exister dans le monde physique lui-même, considéré en dehors de l'opération par où nous le déterminons ? Et ne pourrions-nous pas nous-mêmes en prendre connaissance, simplement en suspendant cette opération et en nous abandonnant à l'impression première des sens ?

Toute la réponse de Kant à cette question tient dans un postulat de sa pensée, que les *Prolégomènes* mettent bien en lumière, et qui constitue, avec ce principe, que la nécessité est notre œuvre, la seconde base du système tout entier : avec la vérité que le système apporte, l'erreur qu'il perpétue et qui doit le perdre, le réalisme de Descartes aggravé de celui de Locke.

C'est ce postulat qu'il y a une science géométrique et une science physique complètement *objectives*, c'est-à-dire valables pour l'objet de la connaissance tout entier : d'où il suit que la liberté, postulée par le principe copernicien, ne peut exister que hors de l'objet et dans la chose en soi. La causalté empirique

Digitized by Google

n'est plus l'Ἀνάγκη inintelligible des anciens. C'est la détermination rationnelle, qu'ils faisaient venir de la chose en soi. Kant n'a pas voulu contester la réalité de la nécessité rationnelle : il a seulement voulu faire descendre cette nécessité, de la chose en soi, dans le phénomène, jusque-là considéré comme une apparence. Il a voulu donner à l'apparence sensible toute la nécessité qu'on accordait avant lui à l'Idée, pour assurer, par contre-coup, à la réalité idéale toute la contingence qu'on accordait avant lui, de plus ou moins bon gré, à l'apparence. Ainsi se conservait-il, comme on va le voir, pour l'antinomie morale, où avaient échoué ses prédécesseurs, la possibilité d'une solution apparente. Mais il abandonnait l'idée féconde qui lui avait servi à résoudre l'antinomie mathématique ; et, par suite, il précipitait tout son système dans l'erreur, si la vérité philosophique est dans le relativisme copernicien de sa réforme, débarrassé de tout mélange et de toute adultération.

IV

CRITIQUE KANTIENNE DE L'ANTINOMIE MORALE

On connaît le rapport des solutions de l'antinomie dynamique et de l'antinomie morale dans le système de Kant, et comment l'une conduit à l'autre.

Dans l'hypothèse de l'existence des deux déterminations, comme elle se présente chez Kant, nous pouvons considérer l'homme, aussi bien que le phénomène, comme un être double, ayant, d'une part, un *caractère empirique*, ou sensible, c'est-à-dire une manière d'agir soumise aux conditions du temps et de l'enchaînement de toutes ses actions les unes aux autres et suivant des lois constantes, et, d'autre part, un *caractère* purement *intelligible*, où nous apercevrions par la pensée toutes les actions du caractère empirique posées tout d'un coup hors du temps, hors de la succession, et hors de la détermination et de la règle (1). « Ce caractère *intelligible* (2) ne pourrait jamais être, à la vérité, *immédiatement* con-

(1) *Rais. pure, Dial. Transc.*, Barni, p. 139 et 140.

(2) Ce terme est peu précis, et il faut toujours l'entendre, chez Kant, dans le sens de : « purement intelligible ».

Digitized by Google

nu (1) », mais il devrait être *conçu* (2) comme fondement au caractère empirique, « de la même manière que nous devons, en général, donner dans la pensée un objet transcendental pour fondement aux phénomènes (3), » considérés hors de la détermination que nous leur imposons. « D'après son caractère intelligible... l'homme devrait être affranchi... de toutes les déterminations par des phénomènes ; et, comme rien n'arrive en lui en tant qu'il est *noumène*, comme il ne s'y trouve aucun changement qui exige une détermination dynamique de temps, et, par conséquent, aucune liaison avec des phénomènes comme avec leurs causes, cet être actif serait, dans ses actes, indépendant et libre de toute nécessité naturelle comme celle qui se trouve simplement dans le monde sensible. On dirait de lui très exactement qu'il commence *de lui-même* ses effets dans le monde sensible, sans que l'action commence *en lui-même* » (4).

L'existence des choses en soi nous donne donc une possibilité de résoudre l'antinomie morale et d'expliquer le passage de la nature à la raison, sous la réserve que nous ayons des raisons de leur prêter une *causalité* dans l'acte moral : car, de ce que la causalité intelligible *peut* exister, il ne s'en suit pas qu'elle existe ; la solution de l'antinomie n'exige que la possibilité d'une cause libre ; et l'existence des choses en soi, qu'établit le principe copernicien, dans l'hypothèse réaliste, n'implique pas, suivant Kant, *ipso facto*, leur action.

Cette réserve est très importante aux yeux de Kant, et l'on verra que, justifiée ou non, elle est tout le fondement de la distinction qu'il aura si à cœur de maintenir entre le monde de la nature et le monde de la volonté. Sans doute, Kant nous dit, sous une forme générale, que la chose en soi est la *cause* (*ursache*) du phénomène (5) : mais c'est sous la réserve que nous ayons une raison d'affirmer son action. Il oppose, en effet, « la propriété qui fait de la chose en soi un phénomène » à la causalité efficace (6) ; et cela nous indique bien que, sous le nom de « cause », explicable peut-être par la pénurie de la langue philosophique, il n'entend jamais rien de plus, lorsqu'il l'applique à la chose en soi en général, que ce rapport entre le phénomène et la chose en soi qui fait de ces deux choses un même

(1) et (2) C'est nous qui soulignons.

(3) *Rais. pure, Dialect. Transc.*, Barni, p. 139 et 140.

(4) Ibid, p. 141. Les derniers passages soulignés sont en italiques dans l'auteur.

(5) *Rais. pure, Dial. Transc.*, chap. II, sect. IX, III, Barni, p. 138-140.

(6) *Dial. Transc.*, chap. II, sect. IX, III, Barni, p. 140.

Digitized by Google

être sous ses deux faces (1). La vérité est que, aux yeux de Kant, la causalité de la chose en soi n'apparaît pas dans le phénomène sensible, et, si nous ne savions que la détermination est partout notre œuvre, rien ne nous révèlerait, dans le phénomène naturel, une chose en soi libre. Mais il n'en va pas de même, suivant Kant, pour le phénomène d'ordre moral, le devoir, et il pense que le caractère principal de ce dernier ne peut être expliqué que par l'action d'une cause *intelligible*.

Le devoir, en effet, se distingue de toutes les lois que nous voyons appliquées dans le monde naturel, puisque ces dernières ne déterminent que ce qui est, a été, ou sera, tandis que le devoir détermine ce qui doit être (2) : il ne concerne que le possible. Sans doute, toutes les actions qui auront été conformes au devoir seront, après coup, explicables, comme actions, comme choses accomplies, comme phénomènes du monde naturel, par des inclinations, des intérêts, des mobiles sensibles : mais, dans leur intention, elles étaient indépendantes de ces mobiles. « Quelque nombreuses que soient les raisons naturelles qui me poussent à *vouloir*, quelque nombreux que soient les mobiles sensibles, ils ne sauraient produire le *devoir*, mais seulement un vouloir, qui, bien loin d'être nécessaire, est toujours conditionnel » (3). En effet, les mobiles sensibles, les tendances qui me poussent à l'acte, changent en partie avec chaque acte, et chaque acte a sa fin spéciale, dont la recherche est le mobile de l'acte. Mais, à propos d'un de ces actes, dont la fin est toute de circonstance, je puis affirmer qu'en tous lieux et en toutes circonstances la maxime qui me le fait accomplir aura mon approbation. Si j'obéis à ce sentiment du caractère universellement bon de la maxime de mon acte, on ne peut plus dire que je sois déterminé à l'accomplir par les raisons naturelles, qui ne s'appliquent qu'à une fin présente ; et ma volonté suit une règle qui ne se ramène à aucun penchant particulier. C'est ce que Kant exprime en disant (4) que le « *devoir* exprime une action possible, dont le principe n'est autre qu'un pur *concept*, tandis que le principe d'une action simplement naturelle est toujours nécessairement un *phénomène* », c'est-à-dire quelque chose de particulier. Ce « concept », qui re-

(1) « J'appelle *intelligible* ce qui, dans un objet des sens, n'est pas lui-même un phénomène. » (*Rais. Pure, Dial. Transc.*, Barni, p. 139).

(2) *Rais. Pure, Dialect. transc.*, Barni, p. 146-147.

(3) Ibid., p. 147.

(4) Ibid.

Digitized by Google

présente une règle universelle, peut s'opposer aux penchants naturels, lorsque leurs fins particulières sont incompatibles avec lui. Et cela même devra souvent arriver. Le devoir se présentera donc, dans un grand nombre de cas, comme un ordre propre de la raison, qui « tient pour nécessaires des actions qui *ne sont pas arrivées* et qui peut-être n'arriveront pas, mais sur lesquelles elle suppose néanmoins qu'elle peut avoir de la causalité ; car, autrement, elle n'attendrait de ses idées aucun effet dans l'expérience » (1).

« Que l'on prenne un acte volontaire : par exemple, un mensonge méchant, par lequel un homme a introduit un certain désordre dans la société. » Nous pouvons supposer que nous avons découvert toutes les causes déterminantes de son action : mauvaise éducation, détestable société, méchanceté d'un naturel insensible à la honte, légèreté, irréflexion, et les circonstances occasionnelles. « Or, bien que l'on croie que l'action a été déterminée par là, on n'en blâme pas moins l'auteur ; et cela, non pas à cause de son mauvais naturel », ni des circonstances antérieures : on considère que l'action est comme un fait premier, une décision de la raison indépendante de toutes les conditions empiriques. « L'action est attribuée au caractère intelligible de l'auteur : il se rend coupable au moment où il ment : par conséquent, malgré toutes les conditions empiriques de l'action, la raison était entièrement libre, et cet acte doit être absolument imputé à sa négligence » (2).

On retrouvera facilement ici l'argument que Socrate, chez Platon, développait dans sa réponse à Simmias, du *Phédon*, et, plus généralement, cette part de la doctrine classique de la volonté que nous avons vue aboutir à la théorie du κατόρθωμα et à celle de la grâce. Mais cette doctrine était une doctrine de détermination. Kant, comme il a été dit, semble à même d'en faire une doctrine de liberté, puisque la chose en soi, chez lui, est une cause libre, et que toute l'ancienne détermination est descendue dans les phénomènes.

Cette différence de sa pensée apparaît bien dans une exagération de cette pensée, que la doctrine, comme on le verra, ne peut soutenir. Pour assurer au caractère intelligible jusqu'à la liberté du mal, Kant prétend le distinguer de la loi morale elle-même, qui ne serait que l'idéal et la règle de ce caractère. La

(1) Ibid., p. 147-148.
(2) Ibid., p. 152-153.

Digitized by Google

loi morale, en tant qu'impérative, nous révèle que nos actions, déterminées en apparence et dans leur caractère empirique, sont libres dans leur caractère intelligible ; mais elle ne se confond pas plus, selon Kant, avec ce dernier qu'avec le premier, celui-ci n'étant que le « schéme sensible de l'autre » (1). « Notre caractère empirique (façon de sentir) est déterminé dans notre caractère intelligible (façon de penser), que nous ne connaissons pas » (2). Tout le mal, par suite, qui paraît dans nos actions, est imputable à notre caractère intelligible. « Un autre caractère intelligible aurait donné un autre caractère empirique » (3). Tout cela nous prouve que ce caractère, tout libéré qu'il soit de la sensibilité empirique, n'est point, cependant, aux yeux de Kant, une même chose avec la raison pure. Le caractère intelligible est donc l'inconnu qui nous est révélé par le devoir, seul connu ; il est la *liberté* (cause de soi, suivant la définition du noumène) postulée par l'existence de la loi morale.

Ainsi, la loi morale nous révèle, non un *état*, mais un *pouvoir :* le pouvoir de nous libérer de la sensibilité, si singulier que cela paraisse, si inintelligible même à la raison commune, qui ne connaît aucun acte indépendant des mobiles sensibles. Il demeure, sans doute, mystérieux que nous existions ainsi en partie double, et agissions, de même, sous deux points de vue différents, avec liberté et avec nécessité. Mais ce mystère, dans le système, cesse d'être une absurdité. Au contraire, tous les autres systèmes tombent dans l'absurdité, en ordonnant des actes de pure raison à un être qu'ils ne peuvent par ailleurs libérer de sa dépendance sensible : ou c'est faire évanouir la sensibilité, qui est un donné, ou c'est la laisser diriger, sous le faux nom de raison. On se met en contradiction avec les faits ou avec la théorie. On supprime la réalité, ou on supprime la règle. Ignorant la liberté, les systèmes ignoraient tout ce qui permet la morale. Ils ne pouvaient passer de la nature à la raison, et devaient toujours, en définitive, éliminer l'une ou l'autre. L'auteur nous indique très nettement en quoi il fait consister lui-même son originalité, lorsque, dans une de ses préfaces importantes (4), il nous présente sa théorie du caractère intelligible comme l'unique solution de cette

(1) *Rais. Pure, Dial. Transc.*, Barni, p. 151.

(2) Ibid, p. 149-150.

(3) Ibid, p. 154.

(4) De la 2e édit. de *la Crit. de la Rais. pure*, Barni, p. 33 et 34.

Digitized by Google

difficulté universelle des systèmes : d'accorder le pouvoir de se décider par la *seule raison* avec les conditions empiriques nécessaires de l'action.

V

LA CHEVILLE OUVRIÈRE DE LA CRITIQUE

On aperçoit peut-être maintenant le fondement de l'originalité de Kant en morale. Pour lui, comme pour tous les moralistes du passé, l'idéal moral, c'est la libération de l'être humain à l'égard de la sensibilité. Mais il croit être seul en état de légitimer cet idéal, en montrant que nous avons le moyen de l'atteindre. Kant est le premier qui dise : — Nous devons nous libérer de la nature ; donc, nous le pouvons, nous sommes libres à l'égard de ses lois : libres, non point en ce sens que le devoir, *supposé réalisé*, est une libération à l'égard de la nature, mais en ce sens que l'idéal conçu prouve l'existence en nous d'un *pouvoir* de nous libérer de la nature. Nous sommes libres de nous libérer, et non pas seulement libres en nous libérant ; libres de faire notre devoir, et non pas seulement libres en le faisant.

Il résulte de cela que la cheville ouvrière du système de Kant, suivant ce qu'on a fait prévoir (1), réside dans le principe complexe, à la fois vérité et erreur : que *les phénomènes sont entièrement déterminés par notre action.* Si c'est notre action, en effet, qui les détermine, comme, en les déterminant, nous ne les créons pas, ils *existent libres* en dehors de notre action ; et, si notre action les détermine *entièrement* comme phénomènes, ils ne peuvent être libres, en dehors de notre action, que *comme choses en soi.* Ce que l'on dit des phénomènes, en général, on peut le dire plus justement encore de ces phénomènes dont la succession constitue les moments de notre personne sensible. Nous sommes déterminés, dans ces phénomènes, et libres, en dehors d'eux, comme personne nouménale, dont nous connaissons même, par le devoir, l'action sur notre personne sensible, tandis que nous ne saisissons point l'action d'une causalité nouménale dans le monde physique. La morale de Kant se constitue de l'union de ces deux principes : le principe copernicien : que la nécessité est notre œuvre ; et ce postulat

(1) P. 410-411.

Digitized by Google

universel, (à qui le principe copernicien donne seulement une apparence nouvelle) : que la nécessité est objective. Ils établissent ensemble l'existence et la liberté d'un moi qui condamne en nous la nature.

Mais, si notre action ne déterminait pas entièrement les phénomènes, leur liberté ne serait point métaphysique et nous n'aurions aucune raison de nous attribuer à nous-mêmes une existence et une liberté nouménales. Dès lors, le devoir, comme on le définit ici avec tous les auteurs, c'est à dire comme une règle de raison opposée à toute la nature, redeviendrait inconcevable et impossible.

Toute la destinée de la morale est donc engagée à nouveau ici dans les principes de la spéculation, et nous aurons réfuté toute la morale de Kant, si nous montrons qu'il ne peut trouver dans l'action de l'esprit le fondement d'une nécessité véritablement objective, et que le principe copernicien ne peut donner une plausibilité nouvelle à la thèse idéaliste. Il faut que le lecteur accepte de nous suivre dans cette discussion, où nous devons éprouver le rempart le plus solide de la morale dogmatique dans les temps modernes.

Digitized by Google

CHAPITRE II

L'insuffisance de la critique kantienne

SECTION I

La critique des mathématiques

I

EXPOSITION DE LA THÉORIE KANTIENNE

La plus simple connaissance que nous ayons des choses et la plus certaine est celle de leurs propriétés mathématiques et mécaniques : chacune d'elles peut former une unité dans un nombre ; chacune occupe dans l'espace une position déterminée, et cette position peut changer. Quantité, espace, changement de relations dans l'espace, ou, en d'autres termes, nombre, espace et temps (puisque le mouvement est la mesure de la durée et qu'il n'y a point de durée sans mouvement) : tels sont donc les caractères fondamentaux sous lesquels les choses se présentent à nous. Dans cette première connaissance, l'esprit est-il actif ? — Kant va plus loin : cette connaissance est la propre création de l'esprit. C'est lui qui donne aux choses quantité, espace et durée.

C'est sous cette forme qu'apparaît pour la première fois dans le système la conception copernicienne de la connaissance, qui doit, nous dit-on, en retourner toute la théorie. Et il est sûr que cette conception apporte dans la théorie des mathématiques une modification essentielle. Kant a mis en relief une vérité dont la portée ne peut être exagérée : c'est que la science mathématique est une connaissance construite et conventionnelle, et que cette connaissance ne peut nous représenter la

Digitized by Google

nature des choses : la matière de l'œuvre ne se ramène point à sa forme.

Cette théorie est, sans doute, comme nous l'avons dit, l'âme secrète de toute la méthodologie cartésienne ; mais elle reste inconsciente, inexplicite et sans action dans le système de Descartes. Kant en est bien, d'une certaine manière, l'inventeur, puisqu'il en donne le premier la formule philosophique.

Mais il mérite surtout d'en être considéré comme l'inventeur, parce qu'il est le premier qui en découvre la signification philosophique. Cette théorie est la solution, et la seule solution, d'une antinomie que toute connaissance par idées soulève. Aussi ne pouvait-elle prendre une réelle valeur que dans un système où l'antinomie de la spéculation deviendrait enfin explicite et consciente, et où l'on assignerait pour but à la philosophie la solution de cette antinomie. A l'antinomie mathématique doivent correspondre des principes mathématiques antinomiques, où le sujet et l'attribut, inconciliables logiquement l'un avec l'autre, sont réunis par une opération que la pure logique condamne. A l'antinomie physique doivent correspondre des principes physiques du même genre. Et le principe copernicien doit résoudre ces deux groupes d'antinomies.

Malheureusement, comme on l'a fait prévoir, il ne sera pas appelé seul à les résoudre. Si Kant aperçoit que les principes des sciences sont construits par l'esprit, il n'en croit pas moins que ces principes sont objectifs et vérifiables dans l'expérience. Voilà le postulat qui doit ruiner sa théorie mathématique et sa théorie physique et conduire à sa perte tout son système.

Kant découvre donc d'abord que les principes mathématiques sont synthétiques, c'est-à-dire formés d'éléments logiquement irréductibles. On nous excusera de rappeler, pour les besoins de notre critique, un théorie bien connue.

Soit l'axiome que « la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre ». Si le droit est une qualité dans les choses, dont je puis juger par opposition au courbe, et cela, dans un nombre restreint d'expériences, en revanche, « le plus court » est une notion de limite qui ne peut être atteinte dans un nombre d'expériences quelconque, et si élevé qu'on le conçoive. Pour former mon axiome, il faut donc que j'ajoute à ma notion de droite l'intuition d'une longueur qui n'est déterminée que par deux points, intuition qui n'est point donnée dans l'expé-

Digitized by Google

rience (1). Lorsque je dis, de même, que plusieurs unités additionnées forment un nombre, je pars aussi d'une notion empirique : la notion d'objets distincts. Mais un nombre infini d'expériences sur ces unités concrètes ne me conduira jamais à l'idée de leur total : car cette idée est l'idée de choses qui ne sont déterminées que par les moments du temps où je les additionne, indépendamment de toutes leurs propriétés sensibles (2). On en dirait autant des principes de la mécanique pure (3).

Mais, si les attributs, dans les propositions citées, ne peuvent être attribués à leurs sujets d'après l'expérience que j'ai de ces sujets, ils leur sont donc attribués arbitrairement ; et, comme ils le sont néanmoins nécessairement, puisque les propositions en question sont incontestables, il faut qu'ils représentent une création arbitraire, c'est à dire inexplicable, de mon esprit, dont il a nécessairement besoin pour connaître les choses. Or, cette création n'est rien de plus que la représentation de toutes les choses dans l'espace et le temps : car c'est dans l'espace que je transforme la droite en plus court chemin, et dans le temps que je transforme les collections d'objets en nombres (4). L'espace et le temps représentent donc le milieu où il plaît à l'esprit de voir toutes choses, sans qu'il nous soit absolument possible de saisir la raison d'un pareil caprice (5).

Kant complétait cette démonstration, comme on sait, en montrant que l'espace et le temps ne peuvent être des attributs, des qualités, comme l'avaient cru, sous des formes diverses, Descartes, Spinoza, Leibniz, et les empiristes. Une même main, perçue dans la réalité et dans un miroir, se présente à nous sous deux aspects absolument indiscernables : car tous les caractères, toutes les propriétés de l'une sont aussi les propriétés de l'autre

(1) *Prolégomènes*, Introd., II, 2.
(2) Ibid.
(3) *Prolégomènes*, X.
(4) Ibid.
(5) L'espace et le temps sont, pour Kant, des prismes à composition mystérieuse où se déforme la réalité, tandis qu'ils sont, pour ses prédécesseurs, la réalité même, ou le résultat de la coexistence ou de la la succession de choses réelles. Kant parle quelque part d' « ...une question *dont la réponse dépasse de beaucoup toute la puissance de notre raison et son droit même d'élever de simples questions* ». Et il ajoute : « C'est comme si l'on demandait pourquoi l'objet transcendental de notre intuition sensible extérieure ne donne justement que l'intuition dans l'espace et pas une autre ». (***Rais. pure, Dial. Transc.***, livre II Chap. II, 9e sect., III, fin. Barni, p. 155, tome II.)

Digitized by Google

On ne peut donc trouver ici aucune notion qui exprime la différence, et celle-ci ne peut être atteinte par la pensée comme un attribut des choses considérées, mais seulement comme une évidence intuitive (1). Généralisant cet exemple, nous verrons qu'une détermination de l'espace (comme on dit), par exemple : qu'un corps occupe telle superficie, n'est jamais une chose intelligible, un attribut. Car un attribut est un concept qui s'applique à une infinité de choses, dont il est le signe : (l'attribut d'homme, par exemple, à une infinité d'hommes,) mais il ne les *contient* pas (ce terme ne pourrait être ici qu'une métaphore), tandis que l'espace contient effectivement ses parties (2) ; et, d'autre part, chacune de ces parties de l'espace n'est pas un espace, comme on dit que chaque sujet de l'attribut « homme » est un homme ; les parties de l'espace ne sont que des *limitations* de l'espace, tandis qu'on ne peut dire sans absurdité que les différents sujets d'un même attribut en sont des limitations (3). L'espace n'est donc pas un attribut, une qualité, une détermination, une chose *connue*. C'est une chose *perçue*, en quoi le connu est donné ; mais, comme tout ce qui est perçu dans l'expérience est une qualité, il faut que l'espace soit perçu avant toute expérience, c'est à dire qu'il soit une *intuition a priori*, où notre esprit fait rentrer les choses sensibles. On en dirait autant du temps.

II

CRITIQUE DE LA THÉORIE KANTIENNE

1° La vérité de cette théorie

Cette théorie parfaitement claire de l'espace et du temps nous permet de saisir tout d'abord dans une seule vue le mérite

(1) *Prolégomènes*, XIII.

(2) *Rais. pure, Esth. Transc.* L'espace, Exp. métaph., 3.

(3) Ibid., 4.

Digitized by Google

et le défaut de cette doctrine, la vérité et l'erreur composées dont elle est faite (1).

Nous en avons déjà justifié les principes. L'idée que la connaissance mathématique repose sur des principes synthétiques, et cependant nécessaires, — idée qui sera bientôt étendue à toute connaissance, — n'est, disions-nous (2), que la conséquence directe de l'antinomie de la pensée, ces principes mêmes n'étant que des expressions particulières de cette antinomie. L'opposition logique du sujet et de l'attribut dans ces principes, nous aurions pu la déduire d'avance de la nature même de l'opération de connaître, laquelle consiste à appliquer aux choses sensibles, dans toute la mesure où cela est possible, c'est-à-dire pratique, des déterminations qui les simplifient, qui les unifient, qui les rendent homogènes et les réduisent les unes aux autres : de telle sorte que le multiple puisse être considéré comme un, le composé comme simple, le divers comme semblable. Donnez-vous cette multiplicité d'indiscernables, et fixez-en, sous forme de propositions, les caractères essentiels : vous vous donnez les principes des mathématiques. Il y a bien là une *synthèse* de deux éléments absolument inconciliables en logique. Voilà ce que Kant met bien en relief (3).

---

(1) Nous ne relèverons pas, dans cette théorie, l'idée que la géométrie serait toute fondée sur l'intuition de l'espace, et l'arithmétique, sur celle du temps : ce qui supposerait que la connaissance de l'espace homogène est complètement étrangère au temps, et la connaissance du temps homogène complètement étrangère à l'espace. Il ne nous paraît pas indispensable de retenir à présent cette part de la théorie, qui sera examinée dans le second ouvrage ; et nous voulons seulement en discuter ce principe que les antinomies arithmétique et géométrique s'expliquent l'une et l'autre par l'existence d'un milieu homogène, objet d'une intuition a priori. Nous disons que cette vue nous révèle à la fois le mérite et la faiblesse de la doctrine.

(2) P 419.

(3) M. Couturat, qui représente en France un nominalisme dont les idées essentielles sont peut-être aussi fortes que neuves, conteste à Kant le caractère synthétique des propositions : 5+7=12, et « La ligne droite, etc. ». Accordons que les propositions choisies ne sont pas les plus simples. Mais, si Kant peut découvrir une synthèse dans des propositions dérivées, qu'il juge premières et indémontrables, c'est évidemment qu'il se trouve quelque synthèse dans les propositions qui fondent réellement ces propositions dérivées. Pour prouver analytiquement que 7 + 5 égale 12, M. Conturat commence à peu près ainsi : Définitions : 1 + 1 = 2 ; 2 + 1 = 3, etc. Mais on peut

Digitized by Google

Mais les principes des mathématiques, comme ceux de toute connaissance, ne sont pas seulement synthétiques : ils sont encore a priori ; et Kant voit très bien que leur caractère a priori n'est point identique avec l'innéité que leur attribuaient les précédents philosophes (1), et que les principes ne sont pas plus innés que les sensations mêmes. Ils sont a priori, en ce sens qu'ils sont la condition de la connaissance ; mais la connaissance, à son tour, n'est qu'une opération sur des données sensibles. C'est donc cette opération qui crée les principes, et les principes n'expriment que le procédé de cette opération, qui ne peut être conçue sans la matière sur laquelle elle se fait.

Nous retrouvons donc ici, dans la même lumière avantageuse, l'idée originale que nous avons vue apparaître comme la solution de l'antinomie mathématique : l'idée que l'esprit produit la nécessité. Mais c'est aussi le moment de voir comment Kant n'a pu s'en tenir à la propre solution de l'antinomie qu'il propose, ni la justifier par son système, et comment un postulat malheureux l'a ramené à son insu à la métaphysique confuse et contradictoire de ses prédécesseurs.

2° *L'erreur de cette théorie*

Kant croit, en effet, que les formes de temps et d'espace sont encore a priori en ce sens qu'elles sont *complètement étrangères à l'expérience sensible*, qui les reçoit de nous sans nous en fournir la moindre part : de telle sorte que l'objet, comme soumis à ces formes, serait entièrement *déterminé* par nous et ne garderait rien qui lui appartînt à lui-même, rien d'empirique, c'est à dire rien de contingent.

---

croire que la synthèse contenue dans 7 + 5 = 12, Kant n'eût pas eu de peine à la retrouver dans 1 + 1 = 2, soit qu'on appelle cette égalité : définition ou d'un autre terme. La critique de M. Conturat est fondée sur une hypothèse que nous aurons à discuter dans nos conclusions : c'est qu'il peut exister une vérité purement formelle et nominale. Nous montrerons qu'on ne crée point une idée par une définition. Définir, c'est déterminer, généraliser, bref faire un acte de pensée, dont la définition n'est que le terme et dont l'induction est le principe. C'est ce qu'avait bien aperçu Kant, et sa théorie des mathématiques n'est qu'une application de ce principe général de sa doctrine : que toute connaissance véritable est synthétique.

(1) *Réponse à Eberhard*, 1re Section, C, trad. Tissot, p. 263.

Digitized by Google

C'est confondre, dans le temps et l'espace homogènes, l'opération qui crée l'homogène avec ce qui fait que l'homogène est temps et espace, c'est-à-dire avec la succession et l'étendue sensibles. Le caractère le plus général des impressions sensibles, comme il a été signalé par la philosophie de tous les temps, c'est leur multiplicité, qui se présente sous les deux formes, peut-être réductibles, de l'étendue et de la succession. Cette hétérogénéité fondamentale des données sensibles, soit qu'on les considère comme co-existantes ou comme successives, exclut par elle-même l'hypothèse que l'espace et le temps homogènes soient, ni la substance, ni l'attribut de ces données. Et Kant est fondé à réclamer pour cette homogénéité un caractère a priori. Mais cette homogénéité n'a ni parties, ni moments. La synthèse de l'unité et du multiple, indispensable pour constituer le temps et l'espace homogènes, ne peut se faire que par l'application de l'idée d'unité à la multiplicité sensible : application qui peut se justifier par sa commodité, mais ne peut prétendre, dans aucun cas, à un caractère, soit de nécessité, soit d'objectivité.

L'espace et le temps, objecte Kant, nous permettent de distinguer des choses qu'aucune qualité ne distingue : il en résulte, selon lui, qu'ils sont ajoutés de toutes pièces aux choses. Mais cette conséquence n'est nullement nécessaire. Nous n'appliquons jamais au sensible, pour le déterminer et le rendre intelligible, aucun autre cadre que l'unité : et l'unité, pour nous représenter quelque chose, doit toujours composer, comme nous l'avons dit, avec les différences des choses ; seulement, tandis que, au stade de détermination physique, nous gardons ces différences sous la forme de qualités, nous ne les conservons plus, au stade de détermination mathématique, que sous la forme des parties homogènes du nombre ou de l'espace et des moments homogènes du temps. L'espace et le temps homogènes ne se distinguent point, cependant, par là, de l'*idée* même des différentes qualités. Ils ne sont point complètement a priori : car la multiplicité pure n'est pas plus a priori que l'idée *des* hommes ou *des* couleurs, c'est à dire que l'idée de la pluralité des individus réunis dans l'unité d'un même concept. Kant confond la qualité avec son idée : or, la qualité n'est que dans l'individu, et elle y varie à chaque moment du temps ; de telle sorte qu'elle ne peut même être nommée, et qu'elle ne comporte, comme qualité, aucune détermination ; tandis que l'idée de qualité, laquelle est toujours quantité, est toujours aussi un produit de l'esprit.

Digitized by Google

Kant dit encore : L'espace et le temps *contiennent* leurs parties en un sens où les attributs ne comprennent point leurs sujets.

Les attributs comprennent cependant leurs sujets (dans la mesure où comprendre, c'est rendre intelligible ; et c'est seulement dans cette mesure qu'ils sont des idées), comme le nombre comprend ses unités homogènes, puisque les sujets ne rentrent dans le genre de l'attribut qu'à titre d'unités parfaitement équivalentes et interchangeables. Or, on peut montrer que l'espace et le temps, déterminations des choses, ne contiennent pas leurs parties d'une autre manière, et qu'ils sont des *idées* au même titre que la couleur et que le son.

On nie qu'aucune abstraction puisse jamais dégager des corps l'idée d'un indéfini spatial indéfiniment divisible. C'est qu'on ne voit pas que considérer un corps seulement comme étendu, c'est le considérer seulement comme *partie* de l'étendue du *monde entier*, et que c'est précisément le propre de l'abstraction d'étendue que de faire du corps une partie d'espace. L'idée d'étendue ne peut jamais exprimer l'attribut de corps particuliers, à moins qu'on ne l'associe secrètement à quelque autre idée qui exprime la particularité de ces corps : mais un corps qui, par hypothèse, ne serait qu'étendu, ne serait plus qu'une partie de l'étendue, ou un ensemble de ses parties homogènes : et, dans tout autre sens du terme, ce n'est pas seulement l'étendue du corps que l'on désigne. Ainsi, par la nature même de l'abstraction qui constitue l'idée d'étendue, cette idée ne peut s'appliquer qu'à un seul et unique objet, qui comprend tous les corps juxtaposés, sans faire entr'eux aucune différence que celle des parties dans une étendue indéfinie.

Il suit encore de là que l'attribut d'étendue ne pourra jamais s'appliquer à la fois à divers corps qui n'existent point nécessairement en même temps (comme lorsqu'on dit : « Tous les corps sont étendus »), sans qu'il soit visible qu'on ne pense pas seulement à la qualité qui fait les corps étendus, mais encore à celle qui les fait se distinguer dans le temps. Et, si l'on ne pensait que l'attribut d'étendue seulement, il serait toujours impossible de se représenter précisément autre chose que l'espace des géomètres, soit comme indéfini, soit dans ses parties finies. On dit : « l'étendue », comme on dit : « la couleur », et l'étendue n'est pas plus un milieu que la couleur même.

Sans doute, le genre ne contient pas les individus comme l'étendue contient ses parties. Mais la comparaison pèche par la

Digitized by Google

base, par ce qu'elle considère, dans le genre, l'extension de l'idée, qui est le résultat de la généralisation, et, dans l'étendue, la compréhension de l'idée, qui, seule, est le résultat de l'abstraction. Considérée dans sa compréhension pure, l'idée de couleur ne *contient* pas non plus les objets colorés ; et l'abstraction peut toujours être distinguée de la généralisation, bien que celle-ci suppose celle-là : car l'inverse n'est pas vrai. Je soutiens que, lorsque nous pensons seulement à l'idée *abstraite* de *couleur*, nous ne pensons point à des objets colorés. De même, lorsque nous pensons seulement à l'idée *abstraite* d'étendue, nous pensons à des parties continues, non à des corps. Au contraire, lorsque nous considérons l'étendue comme un genre, nous pensons à tous les corps étendus que ce genre comprend, et qu'il comprend de même façon que n'importe quel autre genre comprend ses objets.

Maintenant, si l'on s'étonnait que l'idée abstraite d'étendue fût la seule à renfermer le continu, on pourrait aussi bien s'étonner que l'idée abstraite de couleur fût la seule à renfermer la couleur. Ce caractère spécial de l'idée d'étendue n'autorise aucunement l'hypothèse qu'une intuition a priori soit nécessaire pour percevoir l'étendue : à moins qu'on n'invente autant d'intuitions a priori pour les idées de toutes les qualités sensibles.

Ainsi, c'est la même opération de l'esprit qui constitue tous les abstraits et l'espace homogène ; et, dans tous les cas, c'est une même hypothèse d'homogénéité que nous appliquons à différentes données sensibles. Appliquez cette hypothèse à la donnée tactile ou visuelle de l'étendue : vous vous représentez un corps indéfini dont toutes les parties sont homogènes. Mais, dans cette représentation, la contiguïté des parties, comme leur existence même, est une donnée purement sensible. Et la continuité de l'espace est elle-même une donnée qui vient de l'intuition directe d'un mouvement sensible.

On fera naturellement le même raisonnement sur le temps homogène et sur la continuité qui le caractérise.

Maintenant, si tous les corps sont mobiles et étendus, il est impossible d'isoler complètement ces qualités sans faire évanouir par là même les corps et sans les remplacer par un simple milieu homogène, où leurs différences subsistent seulement, soit comme parties, soit comme moments. Ainsi, nous ne pourrons concevoir aucune connaissance abstraite, c'est à dire aucune pensée, des corps qui ne justifie l'espace et le temps

Digitized by Google

homogènes, et, comme nous ne connaissons rien que des corps, nous devrons considérer ces constructions comme une sorte de milieu nécessaire de toute pensée. Mais la *pensée* même n'est pas notre unique manière de connaître, et nous atteignons par les *sens* un espace et un temps concrets dont les parties ne sont point homogènes : l'espace et le temps homogènes ne sont donc pas les cadres nécessaires de l'objet.

3° *Les conséquences de l'erreur de cette théorie*

Cette théorie permet de comprendre que les principes des mathématiques soient l'œuvre de l'esprit, tout en étant applicables au réel, puisque l'esprit ne les crée que pour sa commodité. La théorie de Kant nous mettrait, au contraire, hors d'état d'expliquer, et que les principes fussent l'œuvre de l'esprit, et qu'ils soient applicables au réel.

a) *Les mathématiques ne peuvent être l'œuvre de l'esprit.* — Kant admet que les principes des mathématiques n'ont rien à voir avec l'expérience et qu'ils sont entièrement a priori : c'est le fondement de toute sa philosophie. Et, comme il croit que l'élément a priori de ces principes, ce n'est pas seulement l'homogénéité du temps et de l'espace, mais le temps et l'espace eux-mêmes, il suit qu'à ses yeux tous les phénomènes connaissables sont nécessairement soumis à la détermination mathématique, puisque tous ces phénomènes nous sont connus dans le temps et dans l'espace. C'est ainsi que la contingence est absolument bannie de l'expérience, où l'esprit devient législateur souverain. Mais ne fait-on pas évanouir ainsi, tout comme les autres philosophes, la possibilité de la synthèse même dont on parlait ? C'est la multiplicité des choses qui rend seule l'opération de l'esprit explicable : car un temps et un espace vides et sans division ne constituent aucune connaissance, et le plus simple des principes des mathématiques énonce un rapport des éléments de l'étendue ou du temps. Ce qui fait que nous déterminons ainsi d'une manière particulière la forme vide du temps et de l'espace homogènes, que nous posons le principe de l'addition et les définitions des lignes et des figures, Kant est évidemment incapable de l'expliquer autrement que par un besoin lui-même a priori, puisque la multiplicité, comme l'unité, est, à ses yeux, un élément a priori : par conséquent, il ne l'explique aucunement. Les mathématiques acquièrent une nécessité parfaite, mais l'opération de l'esprit qui les fait devient entièrement inintelligible. Le but de cette opération

Digitized by Google

nous échappe, puisque nous pourrions aussi bien concevoir que les formes de notre esprit fussent autres qu'elles ne sont, et puisque toute notre connaissance serait par là modifiée, sans que rien fût cependant changé dans les choses.

La philosophie anté-kantienne tout entière, qu'elle fût empiriste ou rationaliste, avait reconnu à l'activité de l'esprit un sens, en lui donnant pour but d'atteindre une certaine chose qui est située en dehors de l'esprit. Sans doute, elle avait mal défini cette chose, mais elle n'avait pas tort de chercher une explication de l'activité de l'esprit en lui donnant un objet. Kant s'aperçoit que cet objet qu'on lui donnait n'est rien d'autre que le sujet même. Découverte d'une importance capitale : c'était, effectivement, le sujet même, l'idée même, que les philosophes réalisaient dans les choses et donnaient à l'esprit pour objet. Mais cette découverte purement critique remet simplement le philosophe à pied d'œuvre : la solution est à chercher tout entière à de nouveaux frais. Et il n'y a aucune différence, quant au fond, entre la philosophie de Kant, qui ne donne aucun but à l'action de l'esprit, et celle qui lui donnait pour but de se connaître soi-même.

Les prédécesseurs de Kant prenaient ce qui vient de l'esprit pour un élément des choses : mais Kant prend ce qui est dans les choses pour un élément de l'esprit. Et, pour expliquer, alors, que les propres éléments de l'esprit ne puissent s'unir que par synthèse, il en est réduit à partager l'esprit en deux parts : d'une part, la faculté qui construit les principes, et, d'autre part, ce milieu homogène où l'esprit fait ses constructions, et qui constitue comme une expérience avant la lettre, comme un objet avant les objets sensibles, comme une réalité extérieure à l'esprit dans l'esprit même (1). En quoi cette solution est-elle plus satisfaisante que celle qui nous donnait pour objet d'atteindre, dans les choses sensibles, une détermination qui ne pouvait jamais s'y rencontrer par la définition même que l'on présentait du sensible ? Lequel nous est plus difficile : d'admettre que la réalité est intelligible, ou que c'est notre propre esprit ? La sensibilité peut devenir « a priori », comme on dit : elle n'en reste pas moins la sensibilité ; et les conditions soi-disant a priori de la sensation : la multiplicité de coexistence et la multiplicité de succession, sont justement le résumé de tout ce qui rend le monde sensible irréductible à l'Idée. Comment donc le monde

(1) *Prolégomènes*, XI.

Digitized by Google

sensible est-il connaissable ? Manifestement, la possibilité de la connaissance ne peut plus être expliquée que par une solution de l'antinomie mathématique qui considère le temps et l'espace mêmes, d'un point de vue absolu, comme non existants. Le scandale de la contradiction sera levé, conformément à tous les précédents, lorsqu'on apportera une raison de considérer comme une pure apparence la seule réalité connaissable, dont les caractères seraient contradictoires à ceux de l'Idée, s'ils étaient réels.

Il y a là une logique à laquelle Kant lui-même ne peut se soustraire ; et c'est ce qui apparaît dans cette seconde solution de l'antinomie mathématique, conforme à la solution de l'antinomie dynamique, que le système, disions-nous (1), gardait en réserve. Bien entendu, c'est une solution de l'antinomie mathématique à laquelle l'auteur n'a point donné ce rôle de solution et qui n'est point introduite par lui sous cette dénomination, — ce qui explique que ses commentateurs mêmes ne l'aient point aperçue (2). La vraie solution que Kant donnait de l'antinomie mathématique lui est restée cachée à lui-même par une interprétation trop littérale de la « thèse » de cette antinomie. Il croit, comme on l'a vu, que le contraire de l'hypothèse de la division à l'infini, c'est l'hypothèse d'un arrêt dans la division (3). Mais, comme nous l'avons dit (p. 405), c'est beaucoup

---

(1) P. 407.

(2) Pas même M. Evellin, qui, persuadé que les antinomies mathématiques doivent être résolues d'après le même principe que l'antinomie dynamique, ne trouve point chez Kant la solution qu'il cherche, et en propose une autre, qui nous paraît moins conséquente (*La raison pure et les antinomies*, Alcan, 1907).

(3) C'est ce que croit aussi M. Evellin, qui, dès lors, résout comme il suit l'antinomie mathématique, par analogie avec l'antinomie dynamique : Le monde est fini et simple comme chose en soi, sans fin en tous sens comme phénomène (p. 133). Il considère donc la chose en soi comme une quantité et une grandeur *déterminées*, opposée à la quantité et à la grandeur *indéterminées* du monde sensible. Mais l'antinomie véritable n'est pas entre deux formes de grandeurs et de quantités : elle est entre la quantité et la grandeur, d'une part, et, ce qui échappe, d'autre part, à toute mesure et à tout nombre. Telle était, du reste, sans doute, la pensée obscure de Kant, et l'antinomie ainsi comprise ne comporte aussi que les deux solutions kantiennes : la solution explicite

Digitized by Google

plus : c'est l'hypothèse même de l'absurdité de la division et du caractère tout apparent de la réalité composée et multiple. De même, ce qui s'oppose à la thèse de la régression infinie dans le temps, c'est la thèse que le temps même n'est qu'une apparence. Si nous nous présentons l'antinomie mathématique sous cette forme, qui est la seule exacte, nous n'arrivons plus à comprendre ce qui empêche de la résoudre comme l'antinomie dynamique, et de dire que la division ou addition à l'infini des parties du temps et de l'espace est possible seulement sur le phénomène, qui est une création de l'esprit, tandis que la chose en soi serait soustraite à toute division et à toute succession. Or, nous disons que c'est précisément la solution que Kant apporte à son insu, dans une théorie dont la portée, sous ce rapport, lui échappe. Mais cette solution, pour être moins volontaire que l'autre, n'en est pas pour cela moins explicite, et elle a sur l'orientation générale du système une action bien autrement importante. L'*Esthétique Transcendentale* (1) et les *Prolégomènes* (2) la produisent sous une forme très claire. La *Dialectique Transcendentale* y revient à propos de la solution de l'antinomie dynamique (3). On pourrait la résumer en quelques mots à peu près ainsi :

Les principes des mathématiques sont synthétiques a priori. Or, nous ne pouvons connaître *par synthèse* que ce qui n'est pas nous, c'est-à-dire un objet, une intuition : car ce qui vient de lui-même, le sujet le tire de lui par analyse. Mais nous ne pouvons connaître par une synthèse *a priori*, c'est-à-dire antérieure à toute expérience, qu'un objet en nous, et non point en lui-même. Une synthèse a priori suppose donc une chose *en soi*, comme correspondant à la chose *en nous*.

(que l'on connaît), d'après le principe copernicien du système : — La quantité n'est que l'artifice de la raison à propos d'un phénomène qui échappe à toute quantité ; — et la solution secrète (dont il va être parlé), d'après le postulat idéaliste du système : — La quantité n'est que le phénomène d'une chose en soi qui échappe à toute connaissance.

Voir sur le même sujet la discussion de la théorie de M. Renouvier, dans notre second ouvrage.

(1) 1re Section, 4, B. Barni, p. 83 ; 2e Section, 8, I, Barni, p. 101-104, et III.

(2) Voir spécialement VII et IX.

(3) Chap. II, sect. 6, Barni, p. 100 : « Cette expérience intérieure prouve seule suffisamment l'existence de son objet en soi ».

Digitized by Google

Ainsi, du propre aveu de Kant, la condition de la possibilité de la synthèse a priori, c'est l'existence de la chose en soi : de telle sorte que cette synthèse serait incompréhensible, si l'absolu n'existait point. Mais comment l'absolu, en existant, rend-il cette synthèse intelligible ? N'est-ce point par ce qu'il la fait paraître illusoire et tout apparente, par ce qu'il nous impose le soupçon que l'antinomie est vide et creuse, qu'elle n'existe point dans la réalité vraie, laquelle ne connaît pas la multiplicité, et n'a point, par suite, à la fondre dans l'unité ?

Cette solution de Kant ressemble singulièrement à celle des dogmatiques : simplement, pour eux, c'est le contingent qui est une illusion, et, pour lui, c'est le nécessaire. Et il peut bien, sans doute, continuer à railler cet « âge encore grossier » (1) de la métaphysique, où l'on prenait le phénomène (c'est-à-dire une chose, à ses yeux, nécessaire) pour une apparence : certes, le nécessaire, qui demeure, est *pour nous* le contraire de l'apparence, qui passe ; mais il doit se confondre *réellement* avec l'apparence, s'il s'oppose à l'être exactement de la même manière que ce qu'on a toujours appelé jusqu'alors apparence.

b) Les mathématiques sont inapplicables. — Mais il faut aller plus loin, et montrer que cet idéalisme « transcendental » ou « critique », qui se présente comme si différent de l'idéalisme dogmatique (2), n'a jamais pu s'en distinguer en fait, parce que les conditions de la connaissance ne le permettent pas et qu'il suppose un postulat contraire à cette connaissance : le postulat de la détermination complète de l'objet. Il est évident, pour le redire, que, si l'objet de la connaissance n'est pas entièrement déterminé comme objet, c'est qu'il est partiellement indéterminé. Dès lors, l'indétermination n'appartient plus à la chose en soi, mais à l'objet, et il faut trouver un moyen de se passer de la chose en soi, ou revenir à la définir, comme les anciens, par l'Idée, c'est-à-dire par la détermination.

Les mathématiques sont-elles donc pleinement objectives, c'est à dire sont-elles nécessairement et universellement vérifiées dans l'expérience ? C'est ce qui ne fait aucun doute pour Kant. Ce caractère objectif des mathématiques, Kant se propose

(1) *Prolégomènes*, XXXIII.

(2) *Prolégomènes*, XIII, 3e Remarq. fin, Trad. nouv., Hachette 1891, p. 80.

Digitized by Google

simplement de l'expliquer par une autre voie que ses prédécesseurs, mais il ne songe même pas à le mettre en doute. Le phénomène n'est pas une existence, une chose en soi, mais il n'est pas cependant une pure apparence. Les mathématiques peuvent donc avoir une objectivité parfaite sans que leur objet ait une existence. Cela est possible, si l'objet même, ou le phénomène, comme tel, est l'œuvre de l'esprit. Les mathématiques pourront alors être notre œuvre, et cependant exprimer un caractère général des objets, des phénomènes. Voilà la solution de Kant. Mais écoutons-le parler lui-même :

« Le premier qui démontra le triangle isocèle, qu'il s'appelât Thalès ou de tout autre nom, fut frappé d'une grande lumière ; car il trouva qu'il ne devait pas s'attacher à ce qu'il voyait dans la figure, ou même au simple concept qu'il en avait, pour en apprendre en quelque sorte les propriétés, mais qu'il n'avait qu'à dégager ce que lui-même y faisait entrer par la pensée et construisait a priori, et que, pour connaître certainement une chose a priori, il ne devait attribuer à cette chose que ce qui dérivait nécessairement de ce qu'il y avait mis lui-même, suivant le concept qu'il s'en était fait » (1).

Théorie fort exacte de la méthode des mathématiques, mais d'où l'on tirerait la conclusion suivante avec une haute vraisemblance : — Les mathématiques reposent sur de pures hypothèses de l'esprit, qui sont quelquefois et approximativement réalisées dans l'expérience : dans ce dernier cas, toute la série des déductions qui reposent sur ces hypothèses est également vraie des choses ; mais il y a une infinité de choses qui sont entièrement ou partiellement intraduisibles en symboles de quantité pure, et les mathématiques, loin de s'imposer *nécessairement* aux choses, ne s'y appliquent que lorsque l'expérience a, *par hasard*, travaillé d'accord avec l'esprit.

Tandis que Kant conclut : « La sensibilité dont la forme sert de fondement à la géométrie est ce sur quoi repose la possibilité des phénomènes extérieurs ; les phénomènes ne pourront donc contenir rien d'autre que ce que la géométrie leur prescrit » (2). Et, sous une forme plus explicite encore : Il résulte « de la représentation dans l'espace, que le géomètre pose a priori, avec toutes ses propriétés, comme la base de la science,... que

(1) *Crit. de la Rais. Pure*, préf. de la 2e édit., Barni, p. 20-21.

(2) *Prolégomènes*. XIII, 1re Rem., Trad. nouv., p. 67.

Digitized by Google

toutes ces propriétés, ainsi que les conséquences qui en découlent », doivent « exister précisément sous cette forme dans la nature » (1).

Cette théorie a longtemps satisfait les mathématiciens, et cela ne peut surprendre personne. Le mathématicien définit lui-même son objet sans recourir à aucune expérience particulière ; cependant, ses principes sont toujours vérifiés par l'expérience ; il doit donc s'expliquer volontiers cette rencontre par l'hypothèse que l'expérience, comme il l'aperçoit, est elle-même l'œuvre de l'esprit. Il ne pensera pas ordinairement que l'expérience ne vérifie ses hypothèses que lorsqu'il l'a préalablement soumise à un travail d'abstraction qui la dépouille de tous ses caractères distinctifs, et que, là où ce travail est impossible ou inopportun, ses formules échouent complètement à la déterminer. C'est que, aussi bien, on n'a pas coutume d'employer les mathématiques, pas plus qu'aucun autre instrument, soit de l'esprit ou des mains, à n'importe quel usage ; on sait parfaitement qu'elles servent à compter et à mesurer, comme une charrue sert à bêcher, et on ne songe même pas à les appliquer aux choses qui ne pourraient devenir nombre et mesure qu'en perdant tout ce qui nous intéresse en elles. Aussi, leur objectivité n'est-elle jamais mise sérieusement à l'épreuve. Or, il suffit d'admettre cette objectivité dans les principes pour que rien ne puisse plus ensuite en faire douter, puisque la méthode est ici toute déductive. Le mathématicien spécule dans l'abstrait : il prend les figures et les nombres pour la matière véritable de son étude, et il se fait d'un symbole une sorte d' « expérience » qui lui suffit. Aussi lui rend-elle toujours tout ce qu'il en attend, parce que le « réel » n'est pour lui qu'une même chose avec le « possible ». Mais cette confusion devait-elle être acceptée par Kant ?

La conviction du mathématicien est plus ou moins consciemment fondée sur l'idée que les choses ne sont pas comme elles apparaissent, et que, paraissant qualité et changement, elles sont, en réalité, nombre et fixité. C'est cette conviction qui explique, comme nous l'avons dit, l'attitude des anciens et des Cartésiens sur cette question, et ils admettent tous une détermination foncière des choses, qui les rend prévisibles par calcul. Mais Kant ne croit pas que le phénomène sensible soit réductible à des éléments purement quantitatifs, et il reconnaît, sous l'influence de l'empirisme, que la nécessité mathématique n'est qu'un

(1) Ibid.

Digitized by Google

cadre tout formel, qui suppose une matière extérieure à ce cadre. N'est-ce pas avouer que la réalité échappe en partie aux cadres de la détermination mathématique, qui ne s'étendrait point ainsi au détail des objets ?

Malheureusement, Kant avait une échappatoire que l'histoire même lui fournissait. Il ne fait que prolonger le mouvement de l'empirisme ; et, de son propre aveu, il reçoit l'antinomie, en quelque sorte, des mains de Hume. Or, nous avons dit (1) qu'après Descartes, par suite du développement de la science, la théorie de la science et de la morale s'était trouvée soumise à une épreuve décisive. Il était apparu nettement que la nécessité mathématique ne peut expliquer toute la réalité : l'espoir de réduire tout le sensible en quantité avait entièrement disparu, en même temps que les progrès de la science physique interdisaient de le considérer plus longtemps comme une contingence illusoire dans ses éléments non-mathématiques. On était donc placé dans cette alternative : ou d'imaginer pour les phénomènes physiques une nécessité différente de la nécessité mathématique, mais néanmoins objective et réelle, ou de réformer toute la théorie de la science et de ses rapports avec la réalité. Mais il n'était pas vraisemblable que le principe ancien, qui considère le rationnel comme réel, dût disparaître avant d'épuiser tous ses moyens de défense. Il accepte donc d'abord de se diviser. Dangereuse concession : car, si ce principe est un, il ne pourra guère le dissimuler, et en avouant l'impuissance de sa première forme à expliquer la science entière, il aura manifesté son impuissance totale à le faire. En tout cas, voilà le dernier rempart de l'originalité de Kant. Il est forcé de reconnaître que les mathématiques ne déterminent qu'une part de l'expérience. Mais il lui reste la ressource de croire qu'une physique a priori en détermine l'autre part. Examinons si l'expérience répond, sur ce point, à son attente.

---

(1) Partie II, livre I, chap. I, p. 289-290, ch. III, p. 363-366.

Digitized by Google

SECTION II

La critique de la physique

I

Cette physique a priori, c'est à dire cette science objectivement nécessaire des phénomènes physiques, est conçue par Kant sur le plan de la mathématique pure.

« Lorsque Galilée, nous dit-il (à la suite du texte sur l'origine des mathématiques que nous avons précédemment cité), fit rouler sur un plan incliné des boules dont il avait lui-même déterminé la pesanteur, ou que Torricelli fit porter à l'air un poids qu'il savait être égal à une colonne d'eau à lui connue, ou que, plus tard, Stahl transforma des métaux en chaux et celle-ci à son tour en métal, en y retranchant ou en y ajoutant certains éléments, alors une nouvelle lumière vint éclairer tous les physiciens. Ils comprirent que la raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans, qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements suivant des lois constantes et forcer la nature à répondre à ses questions, au lieu de se laisser conduire par elle comme à la lisière ; car, autrement, des observations accidentelles et faites sans aucun plan tracé d'avance ne sauraient se rattacher à une loi nécessaire, ce que cherche pourtant et ce qu'exige la raison » (1).

Remarques profondes, si l'on entend que le plan de l'esprit est une hypothèse provisoire, que l'expérience peut confirmer ou détruire, et que la nécessité des lois n'est qu'un de nos besoins, où les choses sensibles ne sont point soumises. Telle n'est pas la pensée de Kant. Tout en maintenant que la matière de l'expérience est différente de la forme que nous lui imposons, ce qui le conduira souvent à dire (de cette manière ou d'une autre) que « la raison ne pourrait rien savoir par elle-même de ce qu'elle veut apprendre de la nature » (2), il n'en assure pas

(1) Barni, p. 21-22.
(2) Ibid.

Digitized by Google

moins que cette raison, incapable de s'exercer sans l'expérience, peut y légiférer souverainement, dès qu'elle est entrée en exercice sous son influence. Il croit donc qu'il existe des lois nécessaires concernant la liaison des phénomènes sensibles, une science apodictique des qualités physiques des corps comme physiques. Les raisons de cette affirmation nous donnent la clef de son système de physique.

Nous venons de rappeler que ces raisons se trouvent principalement dans l'histoire. Nous savons comment, infidèle à son principe critique, l'empirisme en était venu à prêter une nécessité objective aux résultats des sciences physiques, et comment cette attribution d'objectivité arbitraire créait un problème artificiel, dont Hume avait révélé avec éclat le scandale, et que Kant devait se donner pour objet de résoudre. Tout son effort, avons-nous dit (1), ne visera qu'à fortifier une idée fausse de l'empirisme, en la débarrassant des difficultés terribles qu'elle soulève et qui doivent un jour la perdre. C'est dans cet effort, où il dépense des prodiges d'ingéniosité et de génie, que nous devons maintenant le suivre.

On peut dire que c'est presque un malheur qu'il ait aperçu que la difficulté relevée par Hume existait en mathématiques comme en physique. On connaît cette page si souvent commentée des *Prolégomènes* : « Hume, tout en comprenant que le rôle essentiel du philosophe est de parcourir le champ tout entier de la connaissance pure a priori, où l'entendement humain s'arroge des possessions si vastes, en détache d'une façon inconsidérée toute une province, et, à vrai dire, la plus importante, celle de la mathématique pure. Il s'imaginait que la nature ou, pour ainsi dire, la constitution de la mathématique reposait sur un principe tout différent, à savoir le seul principe de contradiction, et... c'est exactement comme s'il eût dit : la mathématique pure ne contient que des propositions analytiques, la métaphysique que des propositions synthétiques a priori. Eh bien, il se trompait fort en cela, et cette erreur eut sur sa conception tout entière une fâcheuse et décisive influence. Autrement, en effet, il eût élargi sa question touchant l'origine de nos jugements synthétiques bien au delà de son concept métaphysique de causalité, et l'eût étendue à la possibilité de la mathématique a priori, car il aurait dû l'admettre, elle aussi, comme synthétique. Et alors, il n'aurait jamais pu fonder ses propositions

(1) 2e partie, livre I, chap. III, p. 372.

Digitized by Google

métaphysiques sur la simple expérience, parce qu'il eût soumis également à l'expérience les axiomes de la mathématique pure, chose que sa perspicacité ne lui eût pas permise » (1).

Nous disons que cette vue juste concernant l'identité des mathématiques et de la physique, pour ce qui regarde le caractère synthétique a priori de leurs principes fondamentaux, devait être à Kant presque plus préjudiciable qu'utile : car, avec la fausse conception qu'il se faisait de la nature d'une synthèse a priori en général, et dans la croyance qu'une telle synthèse suppose la connaissance même d'un objet avant toute expérience, il devait être conduit à considérer que le principe de causalité, comme la synthèse des mathématiques, nous renseigne a priori sur l'objet même. Il fallait retenir la physique à la mathématique pour que chaque pas de la science vers le réel révélât davantage l'antinomie entre la connaissance et la chose connue. Kant retient la physique à la mathématique dans la pensée contraire que toute science (soit physique ou mathématique) est également susceptible d'atteindre un objet nécessaire. C'est ainsi qu'un rapprochement juste entre les deux sciences, par la faute de la théorie idéaliste générale, loin de dissiper l'erreur de la métaphysique, tendait à la rendre encore plus complète et plus invincible.

Il restait, sans doute, que Hume avait appris à Kant l'importance de l'idée d'expérience et l'entière irréductibilité de l'expérience à la raison ; et ce que Kant savait, même sans Hume, par Leibniz, Locke, et tous les adversaires du réalisme mathématique de Descartes, c'est que les nombres et les figures ne peuvent être considérés tout au plus que comme la forme d'un objet d'expérience, mais non pas comme cet objet même. La nécessité physique, rapprochée de la nécessité mathématique, ne devait-elle donc pas devenir aussi purement formelle ?

Malheureusement, contre cette conclusion, si profondément contraire à l'idéalisme empiriste dont il s'inspire, Kant était encore gardé par sa théorie même des mathématiques. On sait, en effet, que cette théorie avait trouvé le moyen de maintenir la distinction de la mathématique et de la physique, en expliquant l'une par l'intuition et l'autre par l'abstraction (2) ; et il pouvait croire, par suite, que leur caractère synthétique commun n'obli-

(1) Avant-propos, § IV, Trad. nouv., p. 35-36, avec correction de Hamelin, *Année philosophique* 1903, p. 117.

(2) Voir p. 420-421.

Digitized by Google

geait point à ramener leurs deux nécessités à une même source. Nous avons montré l'artificiel de cette distinction ; mais il faut reconnaître que les arguments par où Kant la justifiait ont un caractère de spéciosité qui dénote un inventeur de génie. Les prédécesseurs de Kant n'ont point aperçu qu'il existe une différence importante entre l'idée d'étendue, qui *s'applique* à des objets, comme n'importe quelle autre idée, et l'espace, milieu homogène et continu qui les *contient* : et Descartes définissait l'espace même comme le résidu de l'abstraction extrême pratiquée sur les propriétés des choses. Sans doute, comme nous l'avons dit, et avec les réserves indiquées, c'est Descartes, en somme, qui a raison contre Kant : mais Descartes ne nous explique pas comment une abstraction peut nous conduire à la représentation d'un milieu homogène, ce qui n'est le cas que pour la seule abstraction de l'étendue ; et Kant pouvait lui reprocher avec raison que sa définition de l'étendue ne convient pas aux caractères qui sont attribués à l'étendue par les mathématiciens.

On peut croire que, si l'ingéniosité supérieure de l'esprit de Kant ne l'avait conduit à découvrir dans la philosophie cartésienne cette difficulté de pure forme, la logique de sa pensée l'eût entraîné, contre toutes les résistances de son idéalisme secret, à un système bien autrement révolutionnaire que celui qu'il devait défendre. Il ne lui restait plus, en effet, aucun fondement pour la distinction de la nécessité physique et de la nécessité mathématique. Et cependant, il savait que l'expérience n'est point mathématique, mais sensible et contingente. Il devait donc nécessairement renoncer à croire que la nécessité fût objective sous aucune forme, c'est à dire rejeter le postulat idéaliste de son système. Et, dès lors, pour expliquer l'antinomie d'une science nécessaire et d'une expérience contingente, il n'avait plus de recours possible que dans son principe copernicien, débarrassé de tout élément idéaliste, et qui devait prendre à peu près la forme suivante : — La nécessité n'est qu'une œuvre ou un instrument de l'esprit, mais un instrument inégalement heureux dans ses emplois : si bien que la même et identique nécessité, qui ne doit jamais rien à l'expérience, doit paraître cependant changer avec l'expérience et suivant la docilité de cette dernière à l'opération où on la soumet.

Au contraire, si la distinction des deux nécessités est fondée, on ne peut plus croire que la nécessité vienne uniquement de l'esprit, qui n'est point double : et elle ne peut plus venir que de l'objet, présent dans l'esprit lui-même : la nécessité

Digitized by Google

mathématique exprimera ce que l'esprit contient originellement de la forme de l'objet, la nécessité physique ce qu'il contient originellement de sa matière même. C'est ainsi que l'erreur de Kant sur les mathématiques décidait du sort de tout son système. Au lieu de sortir radicalement de l'idéalisme, soit métaphysique, soit phénoméniste, il risquait d'en justifier seulement les principes par un autre idéalisme qui ne supprime pas moins l'antinomie, bien qu'il la supprime d'une autre manière, et qui réduit seulement l'objet au sujet, au lieu de réduire la chose à l'idée.

Effectivement, pénétré des droits de l'expérience, Kant va bien déclarer que les choses sont contingentes en elles-mêmes ; mais ce sera pour reprendre aussitôt cette concession en assignant à la science, et en créant même exprès pour son usage, sous le nom d'*objet*, une autre réalité nécessaire. Cependant, si l'objet connaissable est tout entier déterminé, l'expérience sensible n'est pas contingente, et, si l'expérience sensible est contingente, la nécessité n'est pas objective. Bref, on ne peut objectiver la nécessité sans ramener, par un nouvel idéalisme, la chose au sujet, et sans nier l'antinomie de l'esprit et de l'expérience. Kant, cependant, prétend à la fois maintenir l'antinomie, qui le garde de cet idéalisme, et trouver un fondement objectif à la nécessité. Mais on va voir qu'il a beaucoup de peine à venir à bout d'un projet aussi difficile.

II

La théorie de Kant sur la physique est loin de présenter la parfaite clarté de sa théorie des mathématiques. Il accorde une grande importance (1) au fait d'avoir pu rattacher au principe de causalité, comme Hume l'a présenté, onze autres principes non moins synthétiques (c'est à dire non moins antinomiques), et non moins nécessaires ,qui correspondent à toutes les formes possibles de jugement. Un des caractères les plus frappants de la méthode d'argumentation de Kant, c'est qu'il croit avoir résolu une difficulté lorsqu'il l'a seulement généralisée. Il croit avoir suffisamment réfuté Hume, lorsqu'il lui oppose d'abord, comme on a vu précédemment : « Si votre scepticisme est fondé, les mathématiques n'ont rien d'objectif » ; puis ici : « Si votre scepticis-

(1) Voir les déclarations solennelles de la préface des *Prolégomènes* (Trad. nouv. p. 11-12) et de la préface de la *Critique de la raison pure*, 1re édit.

Digitized by Google

me est fondé, le langage même n'a rien d'objectif ». Cependant, il est possible que les mathématiques et les déterminations du langage n'aient rien d'objectif, sans que ni les unes ni les autres perdent rien ni de leur utilité, ni même de leur nécessité.

Reconnaissons donc la beauté de cette vue que la détermination par la cause n'est qu'une forme, une expression, d'une détermination qui se trouve dans tous nos jugements, et dont on pourra, par suite, découvrir autant d'expressions typiques que l'on établira de catégories essentielles de jugements. Cette idée importante, nous l'avons adoptée dès les premières pages de cette critique des systèmes. Nous avons dit, à propos de Platon, que l'on ne peut parler sans déterminer l'indéterminé, c'est à dire sans faire une synthèse de choses antinomiques, et que toute idée est la quantité dans la qualité (1). Bien plus, ici, nous avons étendu cette vue, en dépassant même cette fois la pensée de Kant, jusqu'aux notions mathématiques, et soutenu que l'espace est constitué par notre esprit comme toutes les autres déterminations. Nous admettons donc que nos différents principes de détermination ne sont, suivant la formule de Kant, qu'autant d'applications à la diversité sensible de l'Unité du *Cogito*. Penser, c'est unifier. Et unifier, c'est toujours faire une synthèse a priori. Voilà une belle conquête de la psychologie rationnelle.

Mais nous répétons que cette « déduction des principes de l'entendement pur », pas plus que l'établissement du caractère synthétique des principes des mathématiques, ne constitue pas le moindre commencement de preuve en faveur de la solution kantienne du problème de la connaissance. Et, bien loin de résoudre ce problème, elle aurait plutôt pour effet, en l'élargissant, de le faire paraître encore plus insoluble. C'est, en effet, de la même manière qu'il se présentait chez les anciens, et, spécialement, chez Platon, avec cette seule différence que Platon ne prenait pas absolument au sérieux cette antinomie, et qu'il se réservait de la faire disparaître en considérant l'expérience sensible comme une pure apparence. Mais, maintenant que celle-ci est devenue réalité, comment justifiera-t-on cette objectivité du langage, que Platon déclarait impossible justement si le sensible était réel ?

La pensée de Kant sur ce point paraît s'être quelque peu modifiée de la *Critique de la raison pure* aux *Prolégomènes*, mais il semble qu'on ait eu tort de considérer ces modifications

(1) Partie I, livre I, chap. II, p. 73 et suiv.

Digitized by Google

comme touchant aux principes mêmes de la théorie, à laquelle le système général ne permet que de faibles variations. Ce système ne permet pas, en effet, que l'objet soit tout entier la construction du sujet. C'est bien là, sans doute, l'idéalisme où la plus parfaite logique, comme nous l'avons dit, doit ramener le kantisme ; et c'est à cette logique qu'ont cédé les successeurs de Kant, lorsqu'ils ont entrepris de construire toute l'expérience, la science tout entière, au moyen d'une simple analyse de l'esprit : mais, outre que Kant a condamné lui-même l'idéalisme de Fichte, cet idéalisme ne répond aucunement au but propre de Kant, qui est de concilier la nécessité de la science et la contingence de l'expérience sensible, supposées également réelles. Toute la philosophie kantienne n'est qu'une « critique » de la connaissance « pure », c'est à dire a priori, c'est à dire encore nécessaire : et cette critique consiste dans une « discrimination » de l'a priori, ou nécessaire, et de l'a posteriori, ou contingent. Il est donc contraire à toute la pensée kantienne que nous connaissions tout a priori ; et il faut, par suite, nécessairement admettre que, suivant Kant, il existe une connaissance a posteriori, distincte à la fois de la connaissance nécessaire et de la connaissance de la chose en soi.

C'est, du reste, ce que Kant reconnaît dans la *Critique de la raison pure* comme dans les *Prolégomènes*, mais plus explicitement dans ceux-ci ; et voilà, croyons-nous, toute la différence de ces deux ouvrages. « Des phénomènes, nous dit-il dans l'*Analytique*, peuvent fort bien nous être donnés sans le secours des fonctions de l'entendement » (1). Cette théorie, dans les *Prolégomènes* (2), devient la distinction des « jugements de perception », comme qu' « une chambre est chaude, le sucre doux, l'absinthe amère », qui « n'expriment qu'une relation de deux sensations à un même sujet, c'est à dire à moi-même, et cela seulement dans l'état actuel de ma perception », et « ne doivent donc pas avoir de valeur pour l'objet » (3), et des « jugements d'expérience » (remarquons ce mot, qui doit avoir pour effet de créer un préjugé favorable à la thèse), auxquels nous donnons une valeur objective universelle. « Ce que l'*expérience* m'apprend dans un concours de circonstances déterminées, elle doit nécessairement me l'apprendre tou-

(1) Livre I, chap. II, sect. I, 13 ; Barni, p. 152.
(2) *Prolégomènes*, XVIII et suiv.
(3) Trad. nouv., XIX, p. 94-95.

Digitized by Google

jours et l'apprendre à chacun ; et sa valeur ne se borne pas au sujet et à son état présent » (1). Mais la « perception » ne peut se transformer en « expérience » sans l'intervention de quelque principe de l'esprit, puisque le phénomène extérieur n'est jamais donné comme nécessaire. C'est donc « un concept pur de l'entendement » (2) qui détermine le passage du jugement de perception au jugement d'expérience, lequel ne consiste plus seulement à « comparer les perceptions dans ma conscience individuelle », mais à les « lier dans une conscience en général » (3). Soit la notion de cause. Elle transforme le jugement de perception : « l'air est élastique », en loi universelle. « Et alors l'expansion de l'air n'est pas représentée comme appartenant simplement à ma perception de l'air dans mon état de conscience actuel, ou dans plusieurs de mes états, ou dans l'état de conscience des autres, mais elle est représentée comme lui appartenant nécessairement » (4). Ainsi, « si l'on décompose tous les jugements synthétiques, en tant qu'ils ont une valeur objective, on trouve qu'ils ne consistent jamais dans de simples intuitions, liées, comme on le croit communément, par comparaison, dans un jugement, mais qu'au contraire, ils seraient impossibles si un concept pur de l'entendement ne s'ajoutait aux concepts tirés de l'intuition » (5).

Il faut reconnaître qu'en elle-même cette théorie satisfait mal la pensée. C'est qu'il nous est bien difficile de saisir ce que Kant entend précisément par un jugement de simple perception ; et, comme sa *Déduction des jugements a priori* avait prétendu être une déduction des conditions de tout jugement, on est, semble-t-il, autorisé par l'auteur même à se demander si ces jugements de pure perception ne seraient pas, en réalité, des perceptions pures, plus ou moins solidement associées, et non point des jugements véritables.

Il y a bien, nous l'admettons, une différence entre cette affirmation : que j'éprouve telle perception, et celle-ci : que la qualité perçue appartient à l'objet ; entre l'affirmation, par exemple, que le sucre me paraît doux, et celle-ci : que le sucre est doux. Mais je ne puis parler de sucre et dire qu'il me paraît doux, sans déterminer, à la fois, quelque perception particulière, en la rattachant à ce substantif « sucre », et le substantif lui-

(1) Ibid., p. 95.
(2) Ibid., p. 94.
(3) Ibid., XX, p. 96.
(4) Ibid., p. 98.
(5) Ibid., p. 98-99.

Digitized by Google

même, en le rattachant au genre de cet adjectif « doux ». Or, en affirmant ainsi sous une forme dubitative que le sucre me *paraît* doux, ne commets-je pas un sophisme discret, puisqu'il me plaît de présenter comme une simple *apparence* ce que je ne puis nommer et qualifier sans le *déterminer* et l'*universaliser* doublement, à la fois par le genre et par l'attribut ? Est-il possible d'exprimer par un jugement une simple apparence ? D'une pure apparence, par hypothèse, nous ne pouvons rien dire, puisqu'on ne peut appliquer un mot sans fixer une perception, c'est à dire sans enlever à celle-ci son caractère d'apparence. Platon l'avait bien vu, et il refusait aux purs sceptiques le droit de parler. Parler, c'est, en effet, nécessiter, et une apparence ne peut être nécessaire ; c'est une contradiction dans les termes. Dire que « le sucre me paraît doux », c'est dire que cette impression de goût est *toujours* et *indissolublement* liée pour moi à la sensation du sucre. J'affirme donc ainsi un caractère universel et stable d'un objet dans sa relation à ma sensibilité : et ce caractère ne peut être une simple apparence.

Il reste, sans doute, qu'il ne s'agit alors que de ma conscience, et non point de la conscience humaine en général. Mais Kant ne peut croire que nous ayons jamais la confiance de généraliser pour tous les hommes, tant que l'expérience ne nous a point renseignés sur l'identité de nos perceptions avec les leurs. « Ce que l'expérience m'apprend dans un concours de circonstances déterminées, elle doit l'apprendre à chacun » : sans doute ; c'est à dire à chacun de ceux qui ont les mêmes sens, la même nature sensible. Mais l'étendue de ces similitudes, nous ne la connaissons point a priori. Cette connaissance n'est pas une condition indispensable de l'induction qui transforme un cas particulier en loi générale. Ce qui est véritablement universel, chez les esprits pensants, c'est la faculté de généraliser : ce n'est pas la croyance à la valeur universelle de leurs généralisations particulières ; et ils peuvent parfaitement douter de cette valeur.

La théorie de Kant n'est donc pas précise en elle-même ; mais elle s'éclaire, comme nous l'avons dit, lorsqu'on la rapporte aux difficultés auxquelles elle répond. Si l'objet connaissable est tout entier déterminé par l'esprit, on n'a plus de raison d'admettre une contingence empirique, et l'antinomie de la connaissance disparaît. Mais, si l'objet connaissable n'est pas tout entier déterminé par l'esprit, la contingence n'est plus dans la chose en soi, mais dans l'expérience. Le système ne peut admettre ni l'une ni l'autre conclusion. Il ne peut donc admettre ni

Digitized by Google

l'une ni l'autre hypothèse. Et comme, étant contradictoires, elles embrassent tout le champ du possible, il ne reste plus à Kant qu'à les reconnaître simultanément en les annulant l'une par l'autre. Il admet un jugement d'expérience, mais il l'oppose contradictoirement à la perception, qui est l'expérience même. Il reconnaît une connaissance contingente, mais il l'appelle contradictoirement jugement, c'est à dire connaissance générale ! Et l'on va voir que cette équivoque est l'âme de toute sa théorie physique.

Kant admet très nettement, en effet, d'abord, que la nécessité n'est pas donnée dans l'expérience indépendamment de l'esprit, et qu'elle ne peut être tirée des faits. En ce sens, la notion de causalité nécessaire, il l'accorde à Hume, est inintelligible. De ce point de vue, il niera donc toute nécessité empirique. Il accordera que « nos concepts contiennent en eux une nécessité de détermination qui n'a point de semblable dans l'expérience » ; car « le concept de cause contient une règle suivant laquelle, à un état déterminé, un autre succède nécessairement », et « l'expérience peut seulement nous présenter cette succession de deux états d'une chose comme fréquente, et, au plus haut degré, comme commune..., mais elle ne peut jamais nous fournir, ni d'universalité, ni de nécessité, au sens étroit du mot » (1). En même temps, Kant reconnaîtra que même la physisique pure est assignée à l'expérience comme à sa confirmation incessante, ce qui laisse entendre que cette physique n'est pas universelle, puisque l'expérience ne peut jamais légitimer une affirmation nécessaire. Et il ajoutera qu'en cela la physique pure se distingue des mathématiques, qui reposent sur leur propre évidence et possèdent une bien plus grande certitude (2).

Mais c'est là le pur phénoménisme, et la véritable pensée de Kant, c'est que l'objet est entièrement nécessaire. Voici donc

---

(1) *Prolégomènes*, XXXIII, Trad. nouv., p. 126. La même idée est présentée avec plus de développements et une grande force : *Analytique*, liv. I., chap. II, sect. I, 13 ; Barni, p. 152-154.

(2) « La première (une mathématique pure) s'appuie sur sa propre évidence ; l'autre, tout en découlant des sources pures de l'entendement, repose sur l'expérience et sur la confirmation perpétuelle qu'elle lui demande, car elle ne peut en repousser complètement le témoignage et s'en passer, parce que toute sa certitude n'arriverait pas à lui donner, à elle qui n'est qu'une connaissance philosophique une valeur comparable à celle des mathématiques. » *Prolégomènes*, XL., Trad. nouv., p. 149-150, avec correction de Hamelin. *Ann. phil.*, 1903, p. 125.

Digitized by Google

sa thèse complète : cette expérience contingente dont on vient de parler n'est que pure *fiction* et pure *apparence*. La véritable *réalité*, le *phénomène*, l'objet de connaissance, est entièrement déterminé par le sujet. De ce point de vue, toutes les concessions précédentes sont toujours reprises une à une. Kant est, en effet, convaincu que « nous sommes réellement en possession d'une physique pure qui présente *a priori... les lois auxquelles la nature est soumise* » (1). La doctrine de Hume, qui nie qu'aucune connaissance de la nature soit a priori, est, nous dit-il, « réfutée *par le fait* » (2).

Au moins, prouvera-t-il cet idéalisme spécial qu'il soutient ainsi contre Hume et presque contre lui-même ? De quel fait s'agit-il ? Kant semble avoir désiré que la physique générale pût ici remplir au moins le rôle de devanture que les principes des mathématiques avaient tenu dans l'*Esthétique*, et fournir une apparence de nécessité objective à laquelle on ne demanderait aucune vérification empirique. Mais il est bien forcé de se rendre compte que les principes de cette physique générale ne feront pas la même illusion que ceux des mathématiques, et que la nécessité des principes de l'entendement pur n'entraîne pas celle des lois naturelles particulières. Aussi se donne-t-il un mal infini pour nous faire entendre que, loin d'être un pur idéal, inefficace, inapplicable, le principe de causalité et les autres principes de nos jugements sont les agents incessants de la transformation du pur empirisme physique en science. Il nous le disait dans sa Préface de la *Raison Pure*, lorsqu'il assimilait le procédé de l'hypothèse, dans les recherches de Galilée et de Torricelli, aux constructions du géomètre, qu'il croit si fermement objectives. Une partie très importante de l'*Analytique* (3) se propose d'établir « comment, par le moyen des catégories, des objets qui *ne sauraient se présenter qu'à nos sens* (4) peuvent nous être connus a priori, et cela, non pas dans la forme de leur intuition (comme en mathématiques), mais dans les lois de leur liaison, et comment, par conséquent, nous pouvons prescrire en quelque sorte à la nature sa loi et même la rendre possible » (5). Seulement, l'exemple donné (6),

(1) *Prolégomènes*, XV, Trad. nouv., p. 85.
(2) *Analytique*, liv. I, chap. II, section 1, 14 ; Barni, p. 157.
(3) Liv. I, chap. II, Déduct. des concepts purs, sect. II, spécialement § 26.
(4) En italique dans le texte.
(5) Ibid., Barni, p. 185.
(6) Ibid., p. 187.

Digitized by Google

comme ceux qu'on a déjà cités, nous montre uniquement que, à propos d'un phénomène particulier, nous pouvons concevoir une liaison de nécessité générale, non pas que nous parvenions à donner à ce concept une application spéciale sous forme de loi physique universelle. Dans les *Prolégomènes*, il nous est dit plus explicitement encore que « les conditions a priori de la possibilité de l'expérience sont les sources d'où toutes les lois universelles de la nature doivent être dérivées » (1). Mais, dans ce passage, à nouveau, aucun exemple confirmatif. Et, à travers toute l'œuvre de Kant, peut-être ne découvrirait-on qu'une seule tentative bien sérieuse pour donner une illustration empirique véritable d'une doctrine aussi générale : c'est l'exemple de la loi de Newton à la fin de la deuxième partie des *Prolégomènes*.

Cette loi que dans un cercle « deux lignes qui se coupent l'une l'autre et coupent en même temps le cercle, dans quelque direction qu'elles soient menées, offrent une régularité telle que le rectangle qui aurait pour côtés les deux segments de l'une des lignes est égal au rectangle qui aurait pour côtés les deux segments de l'autre » n'a « d'autre origine possible » que « l'intelligence, qui, en construisant la figure même d'après ses concepts (à savoir l'égalité des diamètres), y introduit en même temps cette loi que les cordes se coupent entre elles dans une proportion géométrique ». Si nous « étendons ce concept... et considérons le cercle comme une section conique, soumise, par suite, aux conditions qui servent de base à la construction des autres sections coniques, nous trouverons que toutes les cordes qui se coupent à l'intérieur de ces dernières, de l'ellipse, de la parabole, de l'hyperbole, se coupent toujours de telle façon que les rectangles qui auraient leurs segments pour côtés sont, non pas égaux, il est vrai, mais toujours cependant dans des rapports égaux. Allons encore plus loin, » et examinons « la loi de l'attraction réciproque, dont la règle est qu'elle s'exerce en raison inverse du carré des distances et en raison inverse également de la surface sphérique sur laquelle s'étend son action ». Quelque simple que soit ce rapport des surfaces, grâce à la réduction possible de tous les orbites des corps célestes à des sections coniques, il détermine toute la loi : de telle sorte qu'une loi universelle de la nature est véritablement

(1) XVII, Trad. nouv., p. 90-91.

Digitized by Google

déduite d'une pure détermination a priori de l'espace par l'esprit (1).

Cet exemple est d'autant plus important que la physique de Newton a toujours préoccupé vivement Kant, qu'elle constitue, comme nous l'avons dit, avec le scepticisme de Hume, le point de départ de sa pensée, et qu'elle semble lui apporter ici l'adhésion même de l'empirisme scientifique moderne à son idéalisme particulier. Mais la mathématique n'assure aucune objectivité à son objet. De ce que la nature aurait, par hasard, travaillé comme le géomètre (et cela même n'est peut-être pas rigoureusement exact), il ne s'en suivrait pas le moins du monde que la loi présentât un caractère nécessaire. Car, pour le géomètre, est vrai tout ce qui est possible suivant ses hypothèses : mais, dans la nature, il faut que la loi soit réelle, ce qu'aucune démonstration de géométrie n'établira jamais.

III

Simplifions la critique en réduisant toute cette théorie à l'essentiel. L'illusion de la nécessité physique ne peut s'expliquer, suivant Kant, par l'expérience, comme l'a cru Hume. S'explique-t-elle par une autre illusion sur la nature même des phénomènes, que nous croirions à tort nécessités ? Kant ne connaît pas cette hypothèse. Explicitant le postulat des empiristes modernes, il pense que le monde n'est rien que *fiction*, tant qu'il n'a point reçu la détermination de nos mots et de nos jugements. Ce postulat conduisait les empiristes à prendre les mots pour des *choses*, et il conduit Kant à affirmer que ce sont nos mots qui constituent les *objets*, c'est à dire toute la réalité connaissable des choses, qui sont elles-mêmes inconnaissables.

On ne peut pas imaginer une illusion plus complète sur ce qui fait la réalité et la distingue de la fiction. Ce qui fait qu'un phénomène existe, c'est-à-dire arrive, c'est que toutes ses conditions d'existence sont données, y compris la condition qui explique le mouvement, c'est-à-dire le passage d'un état à un autre, l'apparition du phénomène. Or, il s'en faut tellement que nos affirmations, nos lois contiennent toutes ces conditions, que leur caractère essentiel, c'est, d'abord, d'être générales, c'est-à-dire d'exclure toutes les conditions particulières, et, ensuite, d'être

(1) *Prolégomènes*, XXXVIII, Trad. nouv., p. 136-137.

Digitized by Google

stables, c'est-à-dire d'exclure la condition par où se crée un phénomène dont les détails n'ont jamais été et ne seront jamais à nouveau donnés. Mais, depuis le jour où Platon a montré que les causes empiriques du phénomène ne sont point celles qui l'expliquent pour la pensée, la philosophie n'a plus cessé de croire que la causalité empirique fût purement apparente et que seule la causalité intelligible fût réelle. Comme si le caractère du réel était nécessairement l'intelligibilité ! Les empiristes et physiciens modernes ont bien réhabilité l'ancienne apparence sensible, devenue le phénomène, et l'objet même de la science. Mais ils l'ont réhabilitée en la nécessitant, ce qu'ils ont cru pouvoir faire sans recourir au réalisme platonicien, parce qu'ils parlaient de *lois* au lieu de parler d'Idées. Cependant, ils donnaient aux lois les mêmes caractères que Platon donnait aux Idées, bien qu'ils découvrissent les lois par une autre méthode, dont ils ne saisissaient point le principe et le sens. Comme Platon, ils s'imaginaient que ces produits de l'esprit sont les causes véritables, et, parce qu'ils confondaient ainsi nécessité et causalité, ils préparaient une théorie où l'on dirait que l'esprit, qui crée la nécessité, crée aussi la réalité, laquelle ne se distingue, en effet, de la fiction que par une causalité rigoureuse. Tel est le principe de la physique de Kant.

Et on ne le rencontrera pas seulement dans sa théorie de la physique et comme l'explication de cette théorie tout entière ; on l'apercevra peut-être mieux encore rétrospectivement dans sa solution de l'antinomie dynamique, si l'on remarque que, après avoir retranché des *choses* la détermination ou nécessité, Kant s'imagine par là-même en avoir retranché l'enchaînement par causes et par effets. Cette confusion explique ainsi à la fois la physique et la métaphysique du système.

Peut-être, cependant, n'eût-elle jamais été aussi complète sans l'appui qu'elle trouvait dans la théorie mathématique. Ce qui a toujours empêché les anciens et les prédécesseurs de Kant de déterminer complètement l'objet, ce qui les a toujours conduits, de gré ou de force, à reconnaître, en dehors du déterminable, une réalité contingente, et cependant connaissable, c'est qu'ils n'ont jamais cru que le temps, la succession, fussent l'œuvre même de l'esprit. Nous savons que, aux yeux de Kant, le temps n'est que la forme a priori du sens interne. Admirons l'habileté avec laquelle les deux théories s'appuient ici l'une à l'autre.

Kant aperçoit parfaitement l'opposition qui subsiste, en dé-

Digitized by Google

pit de sa théorie physique, entre son entendement et la sensibilité. L'entendement devrait avoir pour effet de fixer et d'immobiliser ; or, les phénomènes restent mobiles et successifs. La solution de la difficulté est dans l'hypothèse du « Schématisme Transcendental », laquelle était si indispensable que la postérité n'aurait pu manquer de la prêter, sous quelque forme, à Kant, même si ce dernier ne lui avait assigné, le premier, dans son système, la place qui lui appartient, avec la forme qu'on lui connaît : on aurait toujours été forcé, en effet, d'apercevoir que la condition de l'objectivité des concepts purs, c'est le caractère a priori de l'intuition du temps, puisque, si le temps n'est pas a priori, la mobilité des phénomènes nous est connue comme un élément a posteriori, et, par suite, contingent. Le Schématisme apporte un remède à cette difficulté. Les principes de l'entendement pur ont tous un « schème » sensible, qui est lui-même a priori et comme la projection du principe dans l'intuition du temps homogène. C'est ainsi, par exemple, que le principe de causalité a pour schème la succession nécessaire.

On ne saurait exagérer l'importance de cet artifice dans le système, dont il scelle toutes les parties. Mais on voit que la logique qu'il lui communique, c'est la logique même de l'idéalisme. Pour donner à l'objet la nécessité, il faut le réduire au sujet. Cependant, l'expérience, suivant Kant, est irréductible à l'esprit. Ainsi le système se condamne lui-même.

Digitized by Google

CHAPITRE III

L'échec de la réforme morale

SECTION I

Pourquoi la réforme morale de Kant devait échouer

Si notre critique du système est fondée, la nécessité réside logiquement, suivant le système même, dans un « objet » qui ne coïncide point avec l'expérience sensible. La contingence retourne ainsi, non pas à la chose en soi, mais à l'expérience sensible. Or, nous l'avons dit, ce résultat doit être la ruine du système pratique. Kant, en effet, définit le devoir exactement comme ses prédécesseurs : c'est la loi. Aucune différence entre les caractères de cette loi et ceux de la loi naturelle, sauf que celle-ci, pense-t-on, est toujours suivie, et que l'autre peut être violée. Cette différence, on l'a longtemps constatée sans l'expliquer, et c'était le grand mystère philosophique. Comment expliquer que la raison fût en même temps liberté et nécessité ? Les anciens en étaient incapables, parce que leur système théorique exclut l'hypothèse d'une raison libérante : toute raison, chez eux, est déterminante. Mais, si l'on démontrait que la raison ne détermine que le phénomène, elle pourrait être libérante pour la chose en soi, et on pourrait s'expliquer que l'action humaine, au moins comme acte d'une chose en soi, fût libre et cependant rationnelle. Kant a poursuivi cette démonstration contre l'évidence, qui nous montre l'expérience toujours contingente et la raison toujours nécessitante. Mais la critique révèle que, dans son propre système, ce qui existe en dehors de la nécessité, ce n'est pas une chose en soi, qui pourrait devenir une cause en soi, mais une expérience sensible. Dès lors, Kant ne

Digitized by Google

peut plus expliquer le devoir, non plus que ses prédécesseurs : il n'a plus de morale propre, et il n'a plus de morale.

Cependant, sa théorie du devoir renfermait une vue exacte. Devoir, ou bien est une simple apparence, ou bien suppose incontestablement pouvoir. Si le devoir est loi, l'action humaine est inintelligible et impossible, comme l'ont vu tous les anciens, puisque toute loi exclut l'action. Mais peut-être que le fait du devoir nous explique, au contraire, que nous sommes libres de loi, nous et tout ce qui agit, que toute action, tout mouvement, dans les choses ou dans l'homme, est, comme action, comme nouveauté, libre, c'est-à-dire que sa cause n'est point sa loi. Tout ce qui *arrive* est peut être indéterminé ; la cause de l'action est peut être toujours indéterminée : dès lors, un être actif comme l'homme, s'il est conscient, sera consciemment indéterminé, c'est à dire sentira qu'il a le pouvoir de créer quelque chose, et, s'il est raisonnable, sentira que sa raison ne supprime pas sa liberté, que son devoir ne supprime pas son pouvoir. Ce que le devoir nous apprend, dans cette hypothèse, c'est que, si la raison est toujours nécessitante, sa nécessité n'est point objective : elle n'est peut-être qu'un artifice. Une loi ne peut être en nous cause d'action. Il faut choisir : ou la cause d'action, en nous, sera libre et sensible, ou elle sera loi et d'ordre rationnel, mais en même temps nécessitante, et, par suite, exclusive de toute action.

Kant, malheureusement, n'entend pas ainsi l'enseignement de la conscience dans le fait du devoir. Il veut que la loi morale soit à la fois libre et rationnelle : mais, comme cela est impossible, il ne peut affirmer que sa rationalité ; sa liberté, il devra seulement la *postuler*.

Il « postule » la liberté. La grande nouveauté ! Tous ses prédécesseurs ne l'ont-ils pas postulée ? N'est-on pas forcé de la postuler, qu'on le dise ou non, lorsqu'on définit la loi de l'homme par une raison qui condamne l'action, et qu'on ordonne en même temps d'agir ? Certes, dans cette hypothèse, on est forcé de postuler une liberté bien singulière, et qu'on ne pourrait jamais démontrer, en effet ! Il faut postuler quelque chose qui permette de sortir de la difficulté : ce postulat, c'est seulement l'affirmation péremptoire que le contradictoire n'est pas réellement contradictoire, et que nous pouvons faire ce que nous ne pouvons pas faire. Mais Kant n'a prétendu qu'à rendre l'absurde acceptable. Le plus merveilleux génie s'est dépensé à cette tâche ingrate. Et il méritait d'y échouer, car il serait trop déconcertant que

Digitized by Google

l'absurde fût justifié dans la réalité vraie, et que la plus haute raison condamnât les efforts de la raison logique pour comprendre.

La théorétique de Kant, si elle ne lui permet pas de résoudre une absurdité, lui donne au moins la confiance de l'afficher avec ostentation : comme s'il y avait quelque mérite à professer des choses absurdes ! Nous allons donc le voir reprocher à ses prédécesseurs d'avoir déguisé la contradiction de la raison et de la nature, — en quoi, du reste, il méconnaît au moins l'effort des Stoïciens ; — et c'est dans cette critique que tient toute l'originalité de sa morale.

Mais, quand nous lui demanderons, ensuite, ses propres raisons de croire que la raison, dans la conduite, s'oppose à la nature, et qu'il y a une antinomie de ce genre à résoudre, nous apercevrons comme ses arguments sur ce point sont médiocrement originaux ; nous verrons comme, ici encore, il reçoit passivement le problème des mains de ses prédécesseurs, et comme tout son système est établi pour dissiper une difficulté artificielle qui repose sur une mauvaise définition de la raison et de la loi. Dans cette seconde partie de notre exposition, il nous sera facile de prouver sur Kant, comme sur les précédents auteurs, et que sa conception de la loi morale est *arbitraire*, et que cette loi est *inapplicable*.

SECTION II

L'originalité de Kant en morale : sa sincérité

Dans sa critique des systèmes, Kant s'attaque d'abord (1) à la doctrine du bonheur, de l'utilité, et il lui adresse cette objection que jamais un acte déterminé par de tels mobiles ne pourra nous paraître obligatoire, rationnel, une loi. La connaissance de l'utilité et du bonheur repose sur des données purement empiri-

(1) *Critique de la raison pratique*, liv. I, ch. I, 8 ; Barni, p. 179.

Digitized by Google

ques, des appréciations personnelles variables. La règle qui nous fait juger un acte utile peut avoir une haute probabilité, mais jamais une vraie certitude. Aussi distinguons-nous très facilement la voix de la raison de la voix de l'utilité. L'utilité ne s'impose pas, elle conseille ; la raison ordonne, oblige. L'utilité est toujours sujette au doute ; ce qu'ordonne le devoir ne paraît jamais douteux (1). Le pouvoir de réaliser l'utile est en nous très limité : on ne peut faire ce que l'on ignore. Et l'on n'a pas toujours les moyens d'atteindre l'utilité même que l'on connaît. Au contraire, le devoir est toujours possible, parce qu'il ne concerne que la maxime, qui doit être vraie et pure, et dépend entièrement de nous (2).

Ces critiques atteignent-elles un système comme celui d'Epicure (pour ne pas mentionner Socrate) ? — Nous savons que, si l'utilité est partout dans Epicure, c'est la raison qui partout aussi, pour lui, la détermine. Epicure se rend si bien compte qu'aucun intérêt sensible n'est suffisant pour justifier une action devant la raison, qu'il nous ordonne finalement le détachement, comme la seule fin rationnelle. Et c'est précisément un argument épicurien que celui qu'emploie Kant contre Epicure : il ne dépend pas de nous de connaître l'utile, ni, par suite, de l'accomplir ; une seule chose dépend de nous, c'est notre volonté, c'est notre œuvre d'êtres réfléchis et raisonnables, qui consiste à mettre de l'unité dans nos maximes par le renoncement, de l'assurance dans notre vie par la constante disposition que cette vertu assure à notre âme.

Sans doute, Kant reprocherait à cette doctrine, même ainsi comprise, de faire de la constance de maxime un moyen en vue du bonheur, et, par là, de subordonner la raison à l'utilité, c'est à dire, malgré tout, à la nature. C'est son objection fondamentale contre les doctrines de la « perfection », c'est-à-dire du souverain bien, parmi lesquelles il n'eût pu manquer de ranger celle d'Epicure, s'il l'eût mieux connue. On accorde com-

---

(1) C'est ainsi évidemment qu'il faut interpréter la formule : « l'utilité est toujours obscure, le devoir toujours clair. » Cela ne signifie pas que, dans chaque cas, le devoir apparaisse avec évidence, mais que, supposé qu'il soit apparu, il se présente toujours comme impérieusement exécutoire. Il est évident que l'autre interprétation de ce texte est contraire au principe fondamental de la doctrine : que le devoir concerne l'intention, et non la matière, des actes.

(2) Ibid., p. 179-186.

Digitized by Google

munément beaucoup de poids à cette objection, et elle mérite de nous retenir.

La perfection, dit Kant (1), dans un sens pratique, n'est rien autre chose qu'une aptitude souveraine d'un être à certaines fins. Si le devoir, c'est d'être parfait, c'est donc aussi de poursuivre certaines fins déterminées. Or, comment déterminer ces fins, si ce n'est empiriquement et d'après les tendances de la nature ? Le devoir serait donc la poursuite d'un bien naturel. Or, cela est inconciliable avec l'idée même du devoir, c'est-à-dire avec l'idée d'une obligation inéluctable : car la nature conseille, mais elle ne peut ordonner.

Cet argument se retrouve partout chez Kant comme le fondement de son invincible hostilité contre toutes les doctrines de ses prédécesseurs. Toutes ces doctrines ont fait passer le bien avant le devoir, et considéré le devoir comme déterminé par le bien. Toutes ont cru que la nature tend à la raison. Pour Kant, c'est le devoir qui détermine le bien, ou plutôt, il n'y a d'autre bien que d'accomplir son devoir.

Cela est certain : l'ensemble des doctrines anté-kantiennes (à l'exception de la stoïcienne, ou l'idée de l'antinomie morale manque, toutefois, de base théorique), reposent sur l'affirmation hypocrite que la raison et la sensibilité ont entre elles une affinité naturelle. Kant apportait, au contraire, en philosophie, avec l'antinomie, cette idée, à laquelle il était, du reste, hors d'état de donner un sens vrai, que la nature sensible, en elle-même, n'est aucunement soumise aux lois de notre raison, qu'il n'y a dans l'expérience le fondement d'aucune nécessité ni obligation. Sans doute, la raison théorique donne l'apparence de la nécessité à l'expérience ; mais seulement aussi l'apparence. En réalité, la nature n'est point soumise aux lois fixes que nous lui imposons. Sa loi vraie, c'est donc *peut-être* une loi qui l'oblige sans la nécessiter. Si nous connaissons une loi telle, qu'elle soit nécessaire, sans pouvoir être conçue comme nécessairement vérifiée dans l'expérience, l'*existence* d'une loi non-déterminante sera démontrée par un fait. Or ce fait est donné. Non seulement la loi morale est conçue comme pouvant n'être pas vérifiée dans l'expérience, mais comme ne pouvant absolument pas y être vérifiée. Elle nous ordonne, en effet, comme on l'a vu, d'agir en dehors de tout mobile sensible ; et notre raison théorique ne nous permet pas de concevoir une autre cause empirique

(1) Ibid., (suite).

Digitized by Google

d'action qu'un mobile sensible. Il suit donc que les vraies lois ne sont pas déterminantes, tout en étant nécessaires. Les lois qui sont à la fois nécessaires et déterminantes ne sont que des lois de ce qui *apparaît* (*der Erscheinungen*), et, par suite, ne sont elles-mêmes que des apparences stables. Or, qu'ont fait jusqu'ici les philosophes ? Ils ont commencé par admettre que les lois théoriques déterminent la vraie réalité, que la raison connaît les *choses* mêmes. Elle ne pouvait donc, pratique, agir sur d'autres éléments que ceux qu'elle connaît, c'est à dire que sur la nature sensible. Il faut, dans leur système, que ce soit la nature sensible elle-même qui devienne morale. Voilà le fondement de l'eudémonisme universel : le devoir devient la fin et le bien de la nature. En réalité, le devoir n'est pas un bien naturel. Le bien, c'est d'obéir à la raison, dont les ordres, en pratique comme en théorie, nous sont incompréhensibles. Tant s'en faut que la nature y reconnaisse son bien qu'elle ne les suit que contrainte et avec répugnance. Le sentiment qui l'incline au devoir est le *respect*, qui est plus proche de la crainte que de l'amour, et qui s'adresse à plus haut que nous. Il ne sert de rien de chercher à pousser la nature au devoir par l'amorce d'un bien sensible. Le devoir vrai ne sera jamais accompli qu'après le divorce de la volonté et de la nature, et tous les ménagements sont inutiles, puisqu'il faut toujours, en définitive, arriver à la séparation brutale.

Cette critique contient toute l'originalité de Kant en pratique : mais on aperçoit, comme nous l'annoncions, que cette originalité consiste simplement en la sincérité plus grande que lui permet un système théorétique faux. Kant avoue plus franchement l'antinomie, parce qu'il croit pouvoir la résoudre. En réalité, comme nous l'avons vu, tous les auteurs la reconnaissent implicitement, et même, les Stoïciens bataillent pour la maintenir. Assurément, cela ne va point, chez tous ces auteurs, même chez ces derniers, sans quelque embarras. Il est évident qu'un Platon, un Aristote, un Chrysippe, un Spinoza, avec toute la conviction qu'on pourra leur supposer que l'obéissance à la raison est l'unique mobile moral véritable, s'ils croient, cependant, que notre âme nous est toute connue, et qu'aucune part d'elle ne nous échappe, s'ils ne distinguent point notre *noumène* de notre *phénomène*, ne pourront jamais soutenir que la raison soit réalisable ici-bas tout à fait en dehors des mobiles sensibles qui soutiennent toute action connaissable. Mais enfin, leur conviction se ferait jour, néanmoins, d'une manière très claire, et mê-

Digitized by Google

me, à notre sens, avec une sorte d'évidence, si elle les entraînait jusqu'à contredire leur propre théorie générale. Or, que de fois n'avons-nous pas relevé cette contradiction dans leurs systèmes ! Je rappelle le passage du *Phédon* où la vertu est déterminée contre toutes les conceptions utilitaires : « Ce n'est pas un chemin qui mène à la vertu que de changer des voluptés pour des voluptés, des tristesses pour des tristesses, des craintes pour des craintes, et de faire comme ceux qui changent une pièce en petite monnaie. La raison est la seule monnaie de bon aloi pour laquelle il faut changer toutes les autres » (1). Je rappelle encore les textes cités de Lucrèce d'où il ressortait avec certitude que le seul bien pour Epicure est un bien de la volonté pure ; Epictète condamnant toute la nature ; la doctrine stoïcienne, l'amour de l'ordre pour l'ordre, les reproches de Carnéade au Portique, qui n'ont de sens que contre un kantisme illogique ; Sénèque, le péché de nature, l'intransigeance ascétique dominant toutes les concessions à la sensibilité ; chez les modernes, Descartes, et la formule de la bonne volonté, la sagesse meilleure que la béatitude ; Spinoza, les deux naissances, la plus forte affirmation de l'indépendance de la raison.

— Cette raison détachée ne se sépare pas, chez les rationalistes, de la béatitude.

— Cela n'est vrai que si l'on considère chez eux la plus haute raison, qu'ils ont tous regardée, du reste, comme un idéal inaccessible. S'il s'agit de la vie présente, la vertu, pour eux aussi, n'est qu'un effort contre la nature.

— Mais peut-être la béatitude finale est-elle, à leurs yeux, l'aiguillon de cet effort ?

— Sans doute, tous les anciens ont exalté le bonheur du sage. Mais ils ne l'ont fait dépendre que de la raison seule. Ce bonheur rationnel, lorsqu'il suppose la destruction de la sensibilité, comment pourrait-il avoir son mobile en elle ? Il nous est logiquement assuré, sous peine que toute notre raison nous trompe ; il n'est point sensiblement représentable. Que d'exhortations à la nature pour l'engager à vouloir sa perte ! Il est clair qu'elle ne s'y porte point de son propre mouvement. Encore si on la poussait par son faible, si on lui permettait de vouloir un beau néant, qu'elle se peindrait plus désirable que la vie ! Mais il faut qu'elle aime la raison dans sa sécheresse, et nul n'obtient les faveurs de la raison que par son désintéressement à la servir.

(1) 69, A. Cité partie I, livre I, chap. II, p. 50.

Digitized by Google

Kant considère, après tout, lui aussi, que le bonheur est logiquement lié à la vertu, et il veut que le devoir atteigne sa fin dans une autre vie. Mais, que le devoir assure, dès cette vie, plus de bonheur que de peine, c'est ce que beaucoup de bons esprits ont pu croire, et ce n'est là, après tout, qu'une question de fait. Les anciens, et les philosophes du XVII[e] siècle avec eux, aimaient à penser que la carrière de l'homme de bien, comme ils le concevaient, est, au total, la mieux calculée, et que ce n'est pas la peine d'être déraisonnable pour être heureux. Ils ont pu dire cela pour stimuler chez tout homme le désir du bien ; mais ils n'ont guère cherché à en *persuader*, et c'est là la chose importante. Ils semblent même soupçonner qu'on n'y peut songer, que le souverain bien se confond avec le sentiment du détachement même, et qu'on ne prend pas dans la nature ce qui conduit à s'en détacher. On peut donc trouver que Kant confond trop complaisamment, dans la doctrine de ses adversaires, le résultat de la moralité avec le mobile moral. Peut-être eût-il pu lui-même, de leurs espérances, ajouter à sa morale un charme inoffensif. En tous cas, l'extrême rigueur de cette morale n'ajoute rien à sa force. Eliminons cet élément dans la comparaison que nous en faisons avec les autres doctrines. Que lui reste-t-il de plus qu'une meilleure logique ? Les mêmes formules paraissent originales parce qu'elles sont présentées sans réticences. Mais qu'est-ce qui lui permet de les présenter sans réticences ? C'est la conviction que cette antinomie de la nature et de la raison est résoluble. Et dans l'espoir, mal fondé, d'avoir trouvé une solution de l'antinomie, il ne se demande même pas si cette antinomie existe.

Que n'a-t-il l'idée de la rapporter à cette illusion qui, en morale comme en physique, nous fait prendre l'Idée, c'est-à-dire la loi, pour la cause d'action ! Mais il suit jusqu'au bout le préjugé de son temps sur le rôle de la raison. En théorétique, il ignore la véritable nature de l'antinomie, qui a toute sa source dans les postulats de l'idéalisme. Il veut que la nécessité soit réelle, que la raison soit cause et force, alors que la réalité est contingente et que la raison n'est qu'artifice Et, malgré mille subtilités, il n'arrive pas mieux que ses prédécesseurs à rendre l'absurde vraisemblable, à réconcilier des contraires logiques. C'est de la même manière qu'il pose le problème en morale. Il faut que la nature sensible devienne raison, et on s'imagine que c'est ce qu'elle veut et nous manifeste dans l'idée du devoir. On croit que les *choses* sont soumises à la raison

Digitized by Google

comme *objets*, et que *nous* voulons être soumis à la raison comme *chose*.

Mais il n'était pas vrai que rien nous forçât à croire la raison réalisée dans l'objet de connaissance. Et, de même, rien ne nous force à considérer la raison morale comme une *cause* agissant sur la volonté. Cependant, Kant s'imaginait que la science nous impose la première hypothèse. Il croit aussi que la morale nous impose la seconde. Soit dans la connaissance, soit dans l'action, il veut que la rationalité, pour exister, soit objective. On peut montrer qu'il n'en donne aucune preuve, et que la nature de l'action s'y oppose, comme, en théorie, la nature de l'expérience.

SECTION III

La morale de Kant est arbitraire dans son principe

Il ne faut pas s'attendre à ce que Kant nous apporte des preuves positives de la légitimité de la loi morale comme il la comprend. Une loi dont la définition est de commander par elle-même ne peut s'appuyer sur des raisons. Par le fait même qu'il isolait complètement la raison de la nature, Kant était obligé de renoncer à tous les arguments qu'employaient ses prédécesseurs, en pleine contradiction avec eux-mêmes, et, du reste, avec un insuccès complet, pour montrer que la raison n'est qu'un épanouissement de la nature. Et la logique du système le conduisait à une théorie qui devait avoir toutes les apparences de l'originalité, simplement parce qu'elle réduisait la théorie classique à sa forme essentielle. On ne peut donc s'attendre ici qu'à une preuve négative de l'action de la loi de pure raison : la loi morale existe, s'il existe un mobile d'action *inconditionnel*, en ce sens que les conditions de la nature ne le puissent expliquer. « Nous pouvons avoir conscience de lois pratiques pures, comme nous avons conscience de principes théoriques purs, en remarquant la nécessité avec laquelle la raison nous les impose » (1). Or, nous savons

(1) *Raison Pratique*, Analytique, chap. I, 6, Barni, p. 173.

Digitized by Google

qu'aux yeux de Kant le devoir est une de ces lois pratiques pures. La loi de libérer nos actes de leur impureté sensible et de donner à nos maximes une valeur qui dépasse notre propre personne, une valeur universelle, s'applique à nous et « à tous les êtres raisonnables, en tant qu'ils ont une volonté » (1). Cette loi, étant nécessaire, ne peut être empirique ; c'est donc un véritable « fait de la raison,... qui se proclame par là originairement législative » (2). Et c'est un fait « unique » en son genre (3). Les autres lois de la raison sont des lois de l'apparence stable ; celle-ci régit le réel. Ce n'est qu'ici que la raison est vraiment, pleinement législative. Nous la saisissons pour la première fois en train de faire exister quelque chose.

Il n'y a point d'autre argument dans Kant, et il ne peut pas y en avoir d'autres. Cet argument a pour introduction toute la critique des systèmes, qui conduit à la reconnaissance du *factum* irréductible. Et il se prolonge par toutes les analyses particulières où l'on démontre que le devoir, sous ses diverses formes, ne peut être expliqué par les mobiles sensibles qui portent à l'action. Nous avons déjà cité un de ces exemples (4).

Cette théorie repose sur une double confusion, qui n'est point spéciale à Kant (puisque sa théorie, dans son principe, ne lui est point propre), mais que la sincérité de la doctrine fait apparaître ici sous une forme plus vive : une confusion entre l'inconditionnalité qui est le caractère des lois et celle qui est le caractère du devoir ou d'une règle de l'action : — c'est cette confusion qui fait que tous les systèmes, voulant inconditionnaliser l'action, lui donnent pour fin de se déterminer, c'est à dire de se détruire ; — et cette autre confusion, où la précédente s'appuie et s'excuse, qui leur fait prendre l'artifice de la raison pour une loi réelle, une abstraction pour une chose, et l'esprit libre pour son propre tyran : celle-là est à la racine même de l'idéalisme.

---

(1) Ibid., p. 177.

(2) Ibid., p. 175-176 : *ein Factum*. J'ai adopté la traduction française de Barni. *Factum* indique plutôt une opération, une action, qu'un fait. Mais il faut comprendre que ce fait est un produit *permanent* de l'activité de la raison. Kant dit ailleurs dans le même sens et pour désigner la même chose : « données (*data*) de la raison » (*Raison Pure*, 2e édit., préface, Barni, p. 33), et justifie ainsi son traducteur.

(3) P. 175, Barni.

(4) P. 414.

Digitized by Google

1° Nous n'avons cessé de redire que la conception universelle de l'inconditionnalité du devoir n'avait aucune vérification dans les faits, qu'un ordre inconditionnel, en ce sens qu'il n'aurait point sa condition dans la nature, n'avait jamais été donné et ne pourrait jamais, par la nature même de l'action, être donné dans aucune conscience. Cependant, il n'est pas faux que le devoir soit un ordre inconditionnel, mais il ne l'est pas au sens métaphysique qu'on vient de dire, et il partage ce caractère avec toutes les tendances sensibles.

Les utilitaires, à qui nous devons de considérer si communément la nature comme *conditionnée* par son bien, ont interprété l'expérience à contre-sens. Dans la langue courante, l'expression : « nul ne recherche que son bien », signifie simplement : « nul ne *fait* que son bien ». Cet hédonisme populaire exprime l'idée très juste que l'activité se crée son bien, et que cela est dans sa nature nécessaire, comme il est dans celle du bien d'être créé par elle : car le bien d'une volonté en est la *fin*, et, si le bien *conditionnait* la volonté,il serait la *loi* qui la rend inutile, et non plus la fin qui l'explique et la suppose. La théorie populaire est donc le contraire même de celle qui prétend que l'activité est créée par son bien, et elle exprime justement que l'activité est inconditionnelle, c'est à dire libre.

C'est ce que les Stoïciens, du moins, avaient aperçu ; malheureusement, ils n'ont tiré aucun parti de cette vue si juste, et, au contraire, comme nous l'avons dit (1), il semble qu'elle ait fourni un nouvel aliment à leur idéalisme, parce qu'ils y ont trouvé une preuve que la nature elle-même aspire à se dépasser en se renonçant. Ainsi, l'inconditionnalité de la volonté dans la nature devenait pour eux le signe et la promesse d'une inconditionnalité d'un autre ordre, qui consisterait à être libéré de toute la nature, à la manière de l'Idée platonicienne. Cette confusion était encore plus fatale chez Kant, qui n'aperçoit l'inconditionnalité de la volonté que dans l'acte moral. Car ce qui distingue l'acte moral, c'est la raison : c'est donc la raison, pense-t-il, qui fait l'inconditionnalité, et c'est son rôle propre de nous soustraire à la conditionnalité déterminante de la nature.

En réalité, toute activité est, dans son principe, inconditionnelle, c'est à dire injustifiable pour la sensibilité. La nature nous pousse à l'acte de mille manières, sans nous

(1) Partie I, livre III, chap. I, p. 206.

Digitized by Google

faire, en aucun cas, connaître ni nous expliquer ses desseins. Et, non seulement la première nature, comme l'indiquent les Stoïciens, mais peut-être encore plus la seconde, celle que créent en nous nos habitudes, ou ces habitudes sociales que sont les traditions et les coutumes. L'inconditionnalité du devoir n'établit donc pas la transcendance de la loi morale. Et, au contraire, elle l'exclut, puisque la loi morale ne pourrait nous libérer de la nature, sans nous libérer de l'inconditionnalité même.

On objecte que nous parlons d'une inconditionnalité sensible, qui fonde, sans doute, l'indétermination, mais qui ne fonde pas l'obligation. L'acte moral est inconditionnel d'une autre manière et en ce sens qu'il est obligatoire, ce qui le distingue de tous les actes purement sensibles.

La vérité est qu'il doit être inconditionnel des deux manières à la fois, et que, supposant inséparablement l'indétermination et l'obligation, la puissance et la règle, c'est à dire la nature et la raison, il nous révèle que la raison même a son principe dans la nature. Voilà l'enseignement que nous renouvelle l'examen de la première confusion de Kant. Et il nous sera confirmé par l'examen de la seconde. Car celle-ci ne consiste qu'à prendre un mot pour une chose ; et sa raison transcendante va nous apparaître comme l'hypostase d'un pur concept, et dénuée, par suite, et de toute causalité, et de toute réalité.

2° On se souvient que les Stoïciens disaient que la nature conduit à la raison, mais que la raison moralise la nature, en y mettant un ordre qui est meilleur que les fins naturelles et qui doit être préféré à ces fins. Kant dit, en d'autres termes : la raison transforme la maxime d'action en loi, et la maxime bonne est celle qui est reconnue bonne comme loi. Rien ne nous paraît donc bon que l'universel, rien n'oblige la volonté que la généralité des maximes.

Les Stoïciens ne comprenaient pas que c'est la nature qui fait l'ordre, et que la raison peut seulement reconnaître ou provoquer cet ordre. Kant, de même, n'aperçoit pas que l'étiquette d' « universel » est toujours appliquée par la raison sur la désignation de la nature et de l'expérience. Les mêmes motifs qui font que tel acte me paraît bon dans un cas particulier font qu'il me paraît universel dans sa maxime pour les cas semblables : car sa maxime n'est que l'ensemble des motifs qui m'engagent à l'accomplir, et je ne pourrai jamais douter que cette maxime ne soit universellement bonne, si je n'ai quelque motif particulier de le croire

Digitized by Google

mauvais. Dire qu'un acte bon est un acte dont la maxime paraisse universellement bonne, c'est donc affirmer seulement qu'il est ce qu'il paraît être à un individu capable d'attribuer ses actes à un « moi » qui dure. Pour un tel être, en effet, la bonté, même naturelle, des actes n'est pas limitée à leur fin présente. Il tire du passé et de l'avenir de nouvelles raisons de les juger, et ce qu'il appelle leur bonté particulière, c'est leur accord avec une connaissance très étendue qu'il a des choses bonnes. Un acte bon lui paraît donc universellement bon, lorsqu'il paraît bon sans restrictions, dans une circonstance donnée, à son *moi*. Nous accordons qu'il n'y a de moralité vraie qu'accompagnée de cet acte de réflexion, c'est à dire que pour une intelligence humaine : car ce qui fait la moralité, c'est l'adhésion au bien d'une personne qui se connaît comme permanente. Pour être moral, il faut être *soi*, c'est à dire se distinguer de ses états et se les rapporter à soi-même. L'établissement de cette relation donne aux mobiles de l'action une sorte de consécration pour toute la durée de la personne, qu'on peut supposer infinie, et confère à l'acte même une valeur universelle. C'est ce qui fait qu'il y a plus de moralité là où il y a plus de conscience. Mais la réflexion n'est ici, comme partout, qu'une connaissance, qui ne suffit pas plus à constituer la bonté de l'acte qu'à donner ailleurs à quelque intuition que ce soit une détermination qualitative quelconque. De même qu'il est vrai que toute connaissance humaine, toute connaissance par idées, est affirmation de la permanence, de l'unité, etc., de même toute action humaine, c'est à dire réfléchie, est une action d'après une règle, une loi générale. Cette affirmation du général, dans la connaissance, n'implique aucunement, disions-nous, la réalité des catégories. Or l'erreur de Kant en morale est identique à celle qu'il commet en spéculation. Ce qu'un *moi*, comme tel, c'est à dire comme personne durable, comme être capable de généraliser, juge bon, il en conclut que cela devient bon pour tous les temps, nécessairement, et, par suite, que la bonté n'en vient plus de l'avantage empirique qu'on y constate, mais de la raison même, comme supérieure à tous les faits, seule capable de nécessiter. Et cependant, cette nécessité, lorsqu'on y regarde de près, n'est que le jugement que notre raison porte sur tout ce qu'elle connaît. Appliquer un mot à une chose, c'est toujours juger qu'elle présente tous les caractères que notre expérience associe à ce mot : c'est juger de même que d'appliquer le terme de « bon » à un acte. Et ce jugement n'est point un mobile. Mais,

Digitized by Google

comme nous avons fini par croire que nos mots, en général, désignent des *choses*, nous avons fini par croire aussi que c'était la généralité du jugement moral qui formait le *vrai* mobile de l'action. Nous réalisons l'idée générale, au détriment de son contenu sensible, qui devient pure apparence ; et nous réalisons le devoir général au détriment de son contenu de mobiles sensibles, dont l'efficacité nous paraît alors nulle au point de vue moral. Dans les deux cas, nos hypothèses nous masquent d'abord les choses et finissent enfin par nous paraître les choses mêmes.

SECTION IV

La morale de Kant est inapplicable

Mais supposons que le principe de Kant ne soit pas arbitraire : demandons-nous s'il est applicable. Le système de Kant nous place à nouveau devant la difficulté pratique que les Stoïciens n'ont pu résoudre : définir une *action rationnelle*, alors que toute action naturelle est, par définition, étrangère à la raison, et que toute action connaissable est cependant naturelle.

Il n'y a que deux moyens, nous l'avons dit, (1) de répondre à la difficulté, sans sortir de la morale : c'est ou bien d'établir, comme les Stoïciens l'ont tenté par leur parénétique, que la nature peut s'élever jusqu'à la raison ; ou que la raison peut nous libérer de la nature, comme les mêmes philosophes l'ont donné à entendre dans une théorie qui est devenue la doctrine de la grâce. Il est évident que la première de ces solutions est interdite à Kant par sa critique même de ses prédécesseurs et par sa théorie de l'antinomie du devoir et de la nature, qui fait toute l'originalité de sa morale. Cependant, il ne se prive point d'y recourir ; et c'est une des premières surprises que nous réserve le côté pratique de cette doctrine, qui ne peut descendre aux applications sans condamner elle-même son propre principe.

(1) Partie I, liv. I, p. 51 et liv. III, p. 239 et suiv.

Digitized by Google

I

Dans les *Eléments métaphysiques de la doctrine de la vertu*, Kant nous dit qu' « il y a des devoirs qui peuvent être en même temps des fins » (1). Et cela est bien indispensable, en effet, si l'on veut que le devoir devienne action, soit accompli : car le propre de toute action, c'est de poursuivre des fins. Or, quelles sont, suivant Kant, ces fins qui sont des devoirs ? La perfection de soi-même et le bonheur d'autrui. Vaste matière pour la moralité, semble-t-il. Mais ces fins se concilient-elles avec la définition purement rationnelle du devoir ?

1° *La perfection de soi-même.* — Qu'est-ce que la perfection de soi-même ? On répond assez logiquement qu'il s'agit d'une perfection purement morale, et, en définitive, de l'habitude d'obéir à la loi morale par respect pour elle et indépendamment de tout autre mobile. Cependant, cette perfection suppose naturellement la connaissance parfaite de la loi (2). Nous ne sommes donc pas encore bien avancés. Nous pensions atteindre une fin précise : nous retombons sur la loi morale elle-même, qui n'ordonne, comme on l'a vu, aucun acte, mais seulement l'intention désintéressée. Il est vrai, ajoute-t-on, que cette perfection est probablement impossible ; et voici s'insinuer la vertu de nature. « Qui peut se flatter de pénétrer assez avant dans les profondeurs de son propre cœur pour s'assurer pleinement de la pureté morale et de la sincérité de son intention ? Combien de fois cette faiblesse qui écarte chez un homme l'audace du crime n'a-t-elle point été prise par lui pour une vertu, et combien, peut-être, vivent une longue vie *sans faillir*, qui n'ont pour eux que le bonheur d'échapper à toutes les tentations, et qui ignorent même tout ce qu'il y a de valeur morale dans une intention vraiment pure » (3) !

On est donc sur le point de sacrifier ici le principe qu'il n'y a de moral que ce qui est fait par pur amour du devoir. On peut vivre toute une vie « sans faillir », alors que l'on ignore même le prix éminent de l'intention morale ! Des vertus de la nature sont presque reconnues. Nous sommes bien sur le seuil de la parénétique.

---

(1) Introd., II, trad. Barni, p. 16.
(2) Ibid., p. 22-24 et XIV, p. 53.
(3) Introd., VIII, 1, Barni, p. 33.

Digitized by Google

2° *Le bonheur d'autrui.* — On part (1) de cette considération : chacun veut son propre bonheur . — C'est un grand fait. Notre bonheur personnel est-il donc une fin qui soit pour nous un devoir ? Cela serait contradictoire à la définition du devoir : « le devoir implique une contrainte exercée pour un but qu'on ne suit pas volontiers » (2). Le bonheur personnel est donc une fin purement naturelle, non une fin morale. Il semble, par suite, que toute fin qui dépendra de celle-là devra être elle-même facultative, et qu'on la pourra négliger, si l'on renonce à la fin fondamentale, laquelle n'est point obligatoire. Point du tout : et voici comment le bonheur d'autrui, toute subordonnée qu'en soit la recherche à celle de mon propre bonheur, qui est facultative, m'est cependant une fin obligatoire.

S'aimer, c'est vouloir éventuellement les services des autres. *Pour que je puisse considérer leurs services comme une obligation de conscience à mon égard,* il faut que j'universalise la maxime de cette obligation, et que je dise : Tout homme doit rendre service à son semblable, par où je me lie moi-même envers tous les hommes (3).

Soit : mais il dépend donc de moi de décider du devoir ? et même de le mettre au service de mes intérêts ? C'est pour assurer mon propre bonheur que je me fais du bonheur d'autrui une règle ? Si bien que ma règle n'est que la logique de mon égoïsme ? Sans doute, le devoir ainsi compris est une fin, mais c'est une fin sensible et naturelle.

Poursuivons. La nature, on vient de nous le répéter, ne peut jamais nous porter au devoir. Et ne croyez pas qu'il s'agisse seulement de la nature égoïste : l'amour est également contradictoire avec le devoir (4), et, de même, toutes les dispositions naturelles dites vertueuses (5). On nous ordonne pourtant de les cultiver (6), et *c'est un devoir !*

Qui ne voit qu'on trouve plus commode de nous pousser à suivre la nature, dont les fins sont très précises, que le devoir pur, qui exclut le concours de la nature, et dont il est impossible

(1) Ibid., VIII, 2 ; Barni, p. 34.

(2) IV ; Barni, p. 21-22.

(3) VIII, 2 ; Barni, p. 34.

(4) XII, c, Barni, p. 47.

(5) XII, a et b, Barni, p. 43-47.

(6) P. 44-47.

Digitized by Google

de déterminer les fins ? N'est-ce pas l'éternelle habileté de cette morale ? On nous dira que ces sentiments qu'il faut cultiver sont « des prédispositions *naturelles* à être affecté par des idées de devoir » (1). Ainsi, le devoir, c'est l'obéissance à l'ordre pour l'ordre, et la nature toute seule peut cependant nous prédisposer au devoir ! Il y a tout de même des *natures plus ou moins morales !* Toute la logique du système repousse cette association de termes.

Reconnaissons que le système de Kant n'abonde pas en préceptes, et que l'auteur semble parfaitement sentir, comme autrefois Ariston, que la parénétique est la perte d'une morale idéaliste. Il ne voulait, en morale comme en théorétique, qu'établir les principes, c'est à dire la seule possibilité d'une morale rationnelle. Or, cette possibilité ne suppose qu'une liberté rationnelle. Admettons, oubliant un moment nos propres critiques, que cette liberté soit fondée. Nous voulons suivre jusqu'au bout le système comme il s'est compris lui-même et montrer que la morale de Kant serait sans application, même si elle n'était pas sans bases. Cette démonstration n'est pas inutile à l'égard d'une doctrine que tant de personnes admettent sous sa forme religieuse sans lui demander ses raisons. Voyons donc si elle peut rester pratique, lorsqu'elle renonce à la parénétique, c'est à dire à la contradiction.

II

On se rappelle la manière dont Kant renouvelle la seconde solution du Portique et la théorie de la grâce. La nature sensible ne peut atteindre au devoir ; mais c'est là notre nature empirique. Notre *phénomène* est, par son envers inconnaissable, *chose en soi*, et cette chose en soi nous révèle sa nature mystérieuse, non point directement, ce qui serait contradictoire à son caractère de chose en soi, mais indirectement et par son effet : le sentiment du devoir, lequel est complètement inexplicable, si, à défaut de notre phénomène, notre chose en soi n'est libre. Le devoir, comme sentiment dans notre « caractère empirique », nous fait ainsi connaître indirectement un *pouvoir* de notre « caractère intelligible » : le pouvoir

(1) P. 43.

Digitized by Google

de produire lui-même un acte qui, d'un point de vue sensible, devra sembler déterminé par la nature. Voilà la thèse.

Remarquons que le devoir ne nous révèle ce pouvoir de notre être en soi qu'à travers la règle ou *loi* de cet être. Le devoir ne nous révèle pas une liberté quelconque, mais une liberté *obligée ;* et Kant ne croit même à la liberté qu'à cause de l'obligation. Il ne considère pas que le fait de former des projets, de délibérer, de vouloir, en général, suppose un libre-arbitre : car rien de tout cela n'est obligatoire d'une nécessité qui dépasse celle de la nature. Tout ce qui est naturel, pour Kant, est entièrement déterminé, conditionnel. Seul, le devoir est obligatoire inconditionnellement : seul, il nous révèle, par conséquent, la liberté.

Mais il suit de là de grandes conséquences, qui ramènent la théorie aux impasses des précédentes morales et qui nous révèlent dans l'action du caractère intelligible, où l'on prétend fonder la liberté, une véritable détermination de la nature par l'Idée.

On sait comment Kant entend cette liberté du caractère intelligible. Je commets une faute. Au point de vue de la « nature », ce n'est pas une faute, et ce n'est pas à ce point de vue que l'action *pouvait* et *devait* ne pas être faite. Elle est faute comme contraire à l'intention universelle : donc, une faute du caractère intelligible, qui *peut* se diriger par des intentions universelles, tandis que c'est le propre de la nature et sa condition nécessaire de suivre des mobiles particuliers. Le caractère intelligible n'est donc qu'un pouvoir d'échapper à la détermination naturelle. Pouvoir donner la préférence à l'intention universelle, c'est pouvoir accomplir ce qui n'est pas possible suivant la nature, à savoir le contraire de ce qui sera nécessairement accompli. On l'a vu dans l'exemple du mensonge.

Mais, quand le caractère intelligible ne suit pas le devoir, suit-il les fins naturelles ? Comment pourrait-on jamais dire que le caractère intelligible suit la nature ? Quand il ne suit pas le devoir, la nature toute seule produit l'acte : il n'y a plus rien dans l'acte qui suppose un caractère intelligible ; le caractère intelligible fait défaut ; il ne suit pas la nature, il la laisse agir.

Mais il résulte de là que le conflit, dans l'acte, est seulement entre la nature et la raison, que le caractère intelligible ne joue aucun rôle, et que, si la nature ne peut vaincre que par la défaite de la raison, la raison, en retour, ne peut vaincre que par la défaite de la nature.

Digitized by Google

Ainsi, c'est la loi morale qui nous fait connaître le caractère intelligible ; et, sans elle, nous n'aurions aucune raison de prêter à notre moi une réalité surnaturelle : mais ce moi ne se montre que dans la mesure où la nature s'efface. Toute son activité se manifeste dans l'inspiration qu'il nous donne de nous détacher des fins de la vie. Qu'est-ce donc que ce moi *véritable*, sinon celui de tous les auteurs que Kant a critiqués ? On part d'une idée fausse de la loi morale, que l'on définit une règle d'absolue rationalité. La fausseté s'en manifeste tout de suite par l'impossibilité de l'appliquer à la nature. Qu'à cela ne tienne ! C'est une règle de la *surnature*. Nous paraissons être existences sensibles : nous sommes, en réalité, de purs esprits, de pures raisons. Une règle d'absolue rationalité est valable pour cette âme de notre âme. Contraire à la nature, elle témoigne de notre essence et de notre destination surnaturelle. Platon, Aristote, Epicure, le Portique, Descartes, Spinoza, Malebranche tout à la fois.

Mais, s'il en est ainsi, à quoi bon conserver un caractère intelligible distinct de la loi morale ? Quand la loi morale est enfreinte, c'est la nature qui l'emporte. Quand elle est suivie, c'est l'action même de la loi qui chasse la nature. Du conflit de la nature et de la loi, toute la vie morale peut se construire. L'intermédiaire d'un être libre entre le bien et le mal est inutile.

Or cette conséquence est si évidente que Kant lui-même n'a pu éviter de la reconnaître indirectement. La racine du devoir, dit-il, c'est « la personnalité,... faculté d'un être qui appartient au monde sensible, mais qui, en même temps, est soumis à des lois a priori que lui dicte sa propre raison, *et, par conséquent, à sa propre personnalité, en tant qu'il appartient au monde intelligible.* Il ne faut donc pas s'étonner, si l'homme, appartenant à deux mondes, ne peut considérer *son propre être, relativement à sa seconde et suprême destination*, qu'avec vénération, et les lois auxquelles il est soumis sous ce rapport qu'avec le plus profond respect » (1). De là la doctrine si connue (à la fin de la *Critique de la raison pratique*) de l'homme *fin en soi*. « Dans la création entière, tout ce qu'on désire ou tout ce sur quoi on a quelque puissance peut être employé comme simple moyen ; l'homme seul, et, avec lui, toute créature raisonnable, est fin en soi. C'est qu'il est le *sujet de la loi morale*,

(1) *Raison Pratique*, Analyt., chap. III ; Barni, p. 209-210.

Digitized by Google

laquelle est sainte » (1). C'est dire qu'il est, en définitive, lui-même cette « fin qui est un devoir » (2), et le devoir n'est plus, dès lors, que l'ordre de se réaliser soi-même.

Cette doctrine est incompatible avec la description donnée du caractère intelligible. Car le caractère intelligible, comme on nous l'a présenté, n'est qu'un double du caractère empirique : il est une liberté, il n'est pas une raison, puisqu'il peut enfreindre la loi et qu'il a du mérite à la suivre. Dans l'autre monde même, et après la destruction de la nature sensible, il s'en faut de beaucoup que le caractère intelligible soit définitivement fixé dans l'obéissance à la loi morale. Cette vie future est, suivant Kant, « un progrès indéfiniment continué vers une parfaite conformité au devoir » (3). Comment la volonté pourrait-elle faillir, la nature supprimée ? Cela est, à vrai dire, difficile à concevoir ; et Kant ne nous l'a nulle part, croyons-nous, expliqué. Mais il nous donne une raison de distinguer le caractère intelligible de la loi morale qui dispense, peut-être, de toutes les autres. C'est qu'on ne pourrait, dit-il, identifier ce caractère à cette loi, sans identifier ce caractère avec Dieu (4). Voilà un aveu bien important. Si donc le caractère intelligible se confond, bon gré mal gré, avec la loi morale, c'est qu'il se confond avec Dieu même. Notre soi-disant liberté n'est que la prédestination divine.

Il reste, sans doute, que Kant se croit autorisé par sa théorétique à appeler liberté ce que les autres auteurs doivent appeler détermination ou prédestination, s'ils sont logiques, — et ils ne le sont pas toujours. Laissons de côté, suivant nos conventions, le fait que cette originalité ne peut lui être conservée, et qu'elle ne s'appuie qu'à une théorétique indéfendable, et faisons l'hypothèse que cette originalité soit fondée et la théorétique valable : quelles raisons aurions-nous, même alors, pour accepter une théorie morale, qui ne serait point une théorie de l'action (puisqu'elle ne connaît point d'action véritablement morale et qu'elle place le bien dans un état, non dans une volonté), ni une théorie compréhensible (puisqu'elle nous présente la vie morale comme un insoluble conflit de la nature et de la raison), et qui, par suite, aurait seulement pour elle d'être d'accord avec une théorie

(1) Ibid., Barni, p. 280.
(2) Voir p. 464.
(3) *Raison Pratique*, Dialect., chap. II, IV ; Barni, p. 528.
(4) Ibid.

Digitized by Google

de la connaissance ? Qui ne voit que c'est justement ce conflit entre l'action et la connaissance qui a toujours donné naissance, soit au scepticisme, qui nie la raison, soit au mysticisme, qui rejette l'action, c'est à dire, des deux manières, à la négation même de la morale ? Faire une théorie de l'action, c'est faire une théorie qui accorde l'action avec la connaissance, mais non pas une théorie qui accorde la négation de l'action avec une doctrine de la connaissance. Ainsi, même si la morale de Kant n'était pas sans fondement, elle serait encore ruinée par ses contrariétés intimes et par son impuissance à atteindre le but de toute morale.

III

Mais ces deux défauts, bien entendu, ne sont pas étrangers l'un à l'autre, et, si la morale de Kant se détruit elle-même, c'est qu'elle s'appuie sur une expérience mal comprise.

Cependant, la chose n'a pas été démontrée directement dans cette étude, et nous ne pourrions en omettre la démonstration sans perdre le principal bénéfice de notre critique de Kant. Nous avons montré que le système de morale de Kant, qui ne se justifie pas dans la vérité du système théorique, ne se justifie pas davantage dans sa vérité propre. Cette critique est incomplète, et, sur le premier point, négative. Nous voudrions montrer que non seulement la morale de Kant ne se justifie pas dans la vérité de sa théorétique, mais encore qu'elle se condamne dans l'erreur de cette théorétique. Le vice général du système, nous l'apercevons, comme on l'a vu, dans la théorie qui prête à la raison pure, c'est à dire à la raison séparée de la nature, une existence et un pouvoir. Nous voudrions montrer qu'il est impossible d'admettre cela sans réintroduire dans un système toute la métaphysique des anciens, et, par suite, toute leur morale.

Pour cela, la méthode est tout indiquée. Il y a, chez Kant, une métaphysique explicite, constituée par l'ensemble des idées de l'auteur sur les noumènes et les choses en soi. Nous montrerons que toute cette métaphysique n'est qu'une suite de ce principe : que la raison pure peut être active. Ainsi révélerons-nous l'existence d'une métaphysique au cœur même de cette théorie relativiste par laquelle Kant voulait détruire la métaphysique. Nous ne pourrons plus nous étonner alors, que,

Digitized by Google

comme partout, la métaphysique ait ici secrètement produit ses résultats ordinaires, que Kant même lui reprochait, lorsqu'il l'accusait de détruire la raison par l'antinomie et l'action par le fatalisme.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

Le retour à l'idéalisme

SECTION I

L'idéalisme soi-disant « critique » ou « transcendental » d'après les textes

I

La théorie des choses en soi de Kant est peut-être, de toutes les parties du système, celle qui a suscité les plus nombreuses polémiques : et à juste titre, évidemment, si elle menace, dans une certaine interprétation qu'on peut en donner, d'en détruire toute l'originalité. Cependant, beaucoup de critiques pensent que la difficulté vient seulement d'un texte malheureux que Kant aurait substitué, dans la seconde édition de sa *Raison Pure*, au texte primitif de cet ouvrage, sous le titre de « Réfutation de l'Idéalisme » (1). Nous pensons que les deux éditions ne sont nullement en contradiction : mais, sans discuter ce problème, nous prétendons juger de la doctrine essentiellement d'après la première édition, qui est, dit-on, la moins métaphysique, et, par suite, dans cette querelle, la plus favorable à Kant.

Nous savons déjà que la question des choses en soi ne fait qu'un pour Kant avec la question de l'existence de quelque chose en dehors du sujet (2). On ne doit pas croire qu'il existe, pour

(1) Analytique des principes (liv. II), chap. II, sect. III, § IV (Postulats de la pensée empirique). Barni, tome I, p. 285-291. Le chapitre III a également reçu, par parties, dans la 2e édit., une rédaction nouvelle (Préf., Barni, p. 41, note).

(2) Voir p. 430-431.

Digitized by Google

Kant, une sorte de réplique du monde des phénomènes, extérieure au sujet, mais encore phénoménale, un monde sensible non perçu, qui serait comme l'intermédiaire entre la chose en soi et nous. Cette conception familière de la métaphysique populaire, par laquelle on cherche si spontanément, par exemple, à se représenter la trinité de la création, — un Dieu, un monde sensible et un sujet, — n'est point celle de Kant. La chose en soi agit directement sur le sujet. Elle est l'envers même du phénomène, si l'on peut ainsi parler de la réalité véritable dont le phénomène n'est, au contraire, que la manifestation pour le sujet. La question de la chose en soi est donc simplement la question de l'existence de quelque chose en dehors du sujet. Cette question serait peut-être inoffensive, si le sujet se définissait ici comme le définit la conscience commune. Mais, dans une certaine définition du sujet, il se peut que nous soyons conduits à une réponse à la fois évidente et monstrueuse.

Ce qu'est le sujet pour Kant, nous le savons : c'est l'a priori sous toutes ses formes : cadres de la sensibilité (espace et temps) ; catégories et principes de l'entendement (causalité, etc.) ; catégorie de l'action (le devoir, la loi morale). La connaissance renferme une nécessité dont l'expérience sensible ne peut rendre compte ; à plus forte raison, en morale, la nécessité de la loi ne peut-elle être vérifiée dans une expérience qui est étrangère à la moralité en quelque sorte par définition. Or, il est évident, disons-nous, que, si le sujet — la forme de nécessité — ne vient pas de l'expérience, l'expérience est, en elle-même, autre chose que ce qu'elle paraît être sous cette forme, et, par suite, qu'elle existe, hors de nous, dépouillée de l'apparence de la succession et de l'étendue, ainsi que de la nécessité qui lie les phénomènes les uns aux autres dans le temps et dans l'espace. Et cette conséquence découle nécessairement de la seule conception kantienne du sujet. Kant lui-même était, du reste, heureux d'avoir découvert une preuve si rigoureuse de la réalité du monde extérieur, et il n'en a jamais donné d'autres : on peut le voir par une courte analyse des principaux textes concernant la question. Il est vrai que la force de son argumentation, lorsqu'il en soupçonnait la portée, n'était point sans lui inspirer à lui-même quelque inquiétude. Et le principal intérêt de l'analyse de ces textes est justement de nous révéler chez Kant même le sentiment d'une difficulté qui est la ruine de son relativisme

Digitized by Google

II

Considérons d'abord l'*Esthétique Transcendentale* (1). Kant croit avoir prouvé, de la manière qu'on a dite antérieurement, que l'espace n'est pas une sensation, ni une combinaison de sensations, qu'il n'est pas une idée, qu'il ne peut être qu'une forme a priori de toute perception. Il conclut : — L'espace n'étant point une propriété des choses, mais une forme de l'intuition, « nous ne pouvons parler de l'espace, d'êtres étendus, etc., qu'au point de vue de l'homme » (2). « Nous ne saurions juger des intuitions que peuvent avoir d'autres êtres pensants » (remarquons ces derniers mots : on pourrait donc penser sans espace, et le monde supra-sensible pourrait être composé de purs esprits), « et savoir si elles sont soumises aux conditions qui limitent les nôtres et qui ont pour nous une valeur universelle... Notre examen de l'espace nous en montre donc la *réalité*, c'est à dire la valeur objective, au point de vue de la perception des choses comme objets extérieurs, mais il nous en révèle aussi l'*idéalité* au point de vue de la raison considérant les choses en elles-mêmes, c'est à dire abstraction faite de la constitution de notre sensibilité. Nous affirmons donc la *réalité empirique* de l'espace (relativement à toute expérience extérieure possible) ; mais nous en affirmons aussi l'*idéalité transcendentale*, c'est à dire la non-existence, dès que nous laissons de côté les conditions de la possibilité de toute expérience, et que nous nous demandons s'il peut servir de fondement aux choses en soi » (3).

Il est bien évident, d'après ce texte, que la chose en soi n'est pas une pure hypothèse. Il serait absurde d'affirmer que l'espace n'est réel qu'au point de vue de l'homme, si l'on n'admettait positivement l'existence d'un autre point de vue ; et, si on ne l'admettait pas, il faudrait impérieusement présenter la relativité de l'espace comme purement problématique. Mais Kant ne peut penser à soutenir cette dernière thèse, puisque l'espace n'est très certainement à ses yeux qu'une *forme* du sujet. Ou bien donc cette forme restera éternellement vide, et toute connaissance impossible, ou un objet sera donné qui, dans sa matière, et

(1) 1re sect., spécialement § II et IV, Barni, p. 76-85.
(2) Ibid., p. 82.
(3) Ibid., p. 83.

Digitized by Google

hors de cette forme, ne sera point spatial. Tout ce que nous venons de dire de l'espace, on peut le répéter du temps. Ainsi la chose en soi existe comme étrangère au temps et à l'espace.

Cet argument et cette conviction se retrouvent dans tous les textes de Kant où il est question de l'idéalisme et des choses en soi. Même dans la seconde édition de sa *Raison Pure*, Kant ne trouve rien à ajouter à la démonstration de son Esthétique, s'il ne s'agit que de réfuter l'idéalisme ordinaire, qu'il appelle dogmatique, et qui prétend que l'objet ne se distingue pas du sujet pensant (1). Si l'espace est une pure forme, répète-t-il, il est évident qu'il suppose une matière qui n'est pas espace. Même référence à l'Esthétique dans les *Prolégomènes :* l'idéalisme dogmatique, « depuis l'école d'Elée jusqu'à l'évêque Berkeley », suppose constamment que l'esprit se suffit, qu'il est la seule existence nécessaire. La formule en demeure à travers les siècles : « La connaissance des sens et de l'expérience n'est rien que pure illusion ; et c'est dans les seules idées de l'entendement pur et de la raison que réside la vérité. » L'Esthétique Transcendentale, tout à l'opposé, conduit immédiatement à ce principe : « toute connaissance des choses tirée uniquement de l'entendement pur et de la raison pure n'est rien que pure illusion, et c'est dans l'expérience que réside la vérité ». (2)

En d'autres termes, le sujet n'existe que par la détermination de choses extérieures à lui. Berkeley ne pouvait avoir aucune idée de cela, puisque l'espace était pour lui « une représentation simplement empirique, qui, tout comme les phénomènes de l'espace, nous était connue, avec toutes ses déterminations, au moyen de l'expérience ou de la perception » (3). Toute expérience devient ainsi chancelante comme les perceptions particulières, et, rien n'étant nécessaire que le sujet, rien n'est aussi conçu comme existant en dehors de lui. Tout ce que Kant enlève au sujet, il le donne aux choses : il fait le sujet pure forme, et les choses deviennent ainsi réelles : leur apparence sensible même est aussitôt fondée dans une réalité chose en soi. Mais

---

(1) Analytique, Réfutation de l'idéalisme, 2e édit., Barni, tome I, p. 286 : « La seconde doctrine est l'idéalisme dogmatique de Berkeley... Nous avons renversé le principe de cet idéalisme dans l'Esthétique Transcendentale. »

(2) *Prolégomènes*, appendice, *Epreuve d'un jugement sur la critique*... Trad. nouv., p. 246, corrigée Hamelin, *Ann. phil.* 1903, p. 137.

(3) Ibid., p. 247.

Digitized by Google

cette « réalité objective, sans *sa* démonstration de l'idéalité de l'espace et du temps, ne pouvait être affirmée par les plus ardents d'entre les réalistes » (1).

La même idée se retrouve sous une forme plus développée au § XIII du même ouvrage, 3° Remarque. Toute la première partie de cette Remarque (2) a pour objet de montrer que l'idéalisme transcendental, que l'on accusait de transformer les phénomènes en une pure apparence, est, au contraire, le seul système capable de défendre la réalité des phénomènes contre « l'idéalisme extravagant » (3) de Berkeley, qui transforme les choses mêmes, et non pas seulement les phénomènes, en pures apparences, en pures représentations du sujet. Et cela, parce que, en faisant de l'espace une forme nécessaire de la connaissance, Kant a donné à celle-ci une matière qui lui est toujours assurée et toujours distincte de sa forme, tandis que Berkeley, parce qu'il fait de l'espace une propriété des choses directement connue, doit faire retomber sur l'existence des choses mêmes le doute qui peut alors planer légitimement sur la réalité de toutes les propriétés sensibles.

Mais l'affirmation la plus catégorique de l'existence des choses en soi, considérée comme découlant de l'idéalité de l'espace, se trouve dans la Remarque II du même paragraphe : « L'idéalisme consiste dans l'affirmation qu'il n'y a pas d'autres êtres que les êtres pensants... Moi, au contraire, je dis : Il y a des choses qui nous sont *données comme objets* de nos sens extérieurs ; seulement nous ne savons rien de ce qu'ils peuvent être en eux-mêmes, nous ne connaissons que leurs phénomènes, c'est-à-dire les représentations qu'ils produisent en nous quand ils affectent nos sens » (4).

Dans la 2e édition de la *Raison Pure*, Kant ne dira pas plus énergiquement : « Nous n'imaginons pas seulement les choses extérieures, nous en avons l'expérience » (5). On ne peut voir de variation importante dans la thèse défendue par tous ces textes.

---

(1) Ibid., p. 248-249.

(2) Trad. nouv., p. 66 et 70.

(3) P. 80.

(4) Ibid., p. 70-71.

(5) Réfutation de l'idéalisme, Barni, p. 280.

Digitized by Google

III

L'existence de la chose en soi était donc de cette manière démontrée contre l'idéalisme. Mais il importait infiniment à Kant de ne pas faire un pas de plus, et peut-être même devait-il se défendre d'avoir été trop loin. Démontrer l'existence de quelque chose, c'est assurément affirmer cette chose. Mais affirmer la chose en soi, n'est-ce pas revenir à l'idéalisme objectiviste après avoir chassé le subjectiviste ?

Comme l'Esthétique l'avait sauvé de Berkeley, Kant crut que l'Analytique suffisait à le sauver de Platon. C'est ce que nous apercevons nettement dans le si important chapitre III de l' « Analytique des Principes », où il nous dit : « Si j'admets des choses qui soient simplement des objets de l'entendement, et qui pourtant puissent être données, en cette qualité, à l'intuition, non pas, il est vrai, à l'intuition sensible, mais à une sorte d'intuition intellectuelle, ces choses s'appelleraient des noumènes (*intelligibilia*) » (1) ; mais, comme il n'y a point d'intuition qui ne soit sensible, et que la chose en soi ne peut être représentée, il en conclut naturellement que « l'objet auquel je rapporte le phénomène en général..... ne peut s'appeler noumène » (2). Cependant, il reconnaît ensuite l'utilité de se servir de ce terme pour désigner la chose en soi, qui est *au moins le concept d'un possible*, et qui est *même* « nécessaire pour que l'on n'étende pas l'intuition sensible jusqu'aux choses en soi » (3). En résumé (4) : « Si, par noumène, nous entendons une chose en tant qu'elle n'est pas un objet de notre intuition sensible, en faisant abstraction de notre manière de la percevoir, cette chose est alors un noumène dans le sens négatif. Mais, si nous entendons par là l'objet d'une intuition non-sensible, nous admettons un mode particulier d'intuition, à savoir l'intuition intellectuelle, mais qui n'est point le nôtre, et dont nous ne pouvons même pas apercevoir la possibilité ; ce serait alors le noumène dans le sens positif » (5).

---

(1) Barni, note, p. 314-315, tome I.
(2) Ibid., p. 317.
(3) Dans les deux éditions. Barni, p. 320-321.
(4) D'après la seconde édition, qui est plus précise, mais l'idée reste la même que dans la première.
(5) Barni, p. 318.

Digitized by Google

On voit, d'après cela, que « la théorie de la sensibilité » n'est que « celle des noumènes dans le sens négatif » (1). C'est donc ainsi que Kant espère se distinguer des métaphysiciens, pour qui le noumène serait un concept positif. « Quand l'entendement appelle simplement phénomène un objet considéré sous un rapport, et qu'il se fait en même temps, en dehors de ce rapport, une représentation d'un objet en soi, il se persuade qu'il peut aussi se faire des concepts de ce genre d'objets, et que, puisqu'il n'en fournit pas d'autres que les catégories, l'objet, au moins dans ce dernier sens, doit pouvoir être pensé au moyen de ces concepts purs de l'entendement. Il est ainsi conduit à prendre le concept entièrement indéterminé d'un être intelligible, conçu comme quelque chose de tout à fait en dehors de notre sensibilité, pour le concept déterminé d'un être que nous pourrions connaître de quelque manière par l'entendement » (2). Tous ces textes, à l'inverse de ceux de l'Esthétique, nous montrent Kant préoccupé de restreindre autant que possible la réalité de la chose en soi. « J'appelle problématique, dit-il encore, *un concept qui ne renferme pas de contradiction* (3), mais qui, *comme limitation de concepts donnés*, se rattache à d'autres connaissances *dont la réalité objective ne peut être connue d'aucune façon*. Le concept d'un noumène... *n'est nullement contradictoire... En outre, ce concept* est nécessaire pour que l'on n'étende pas l'intuition sensible jusqu'aux choses en soi ; mais en définitive, *la possibilité de ces noumènes n'en est pas moins insaisissable*, et, en dehors de la sphère des phénomènes, il n'y a plus (pour nous) que le vide... Le concept d'un noumène n'est donc qu'un concept limitatif... Il se rattache à la limitation de la sensibilité sans pouvoir rien établir de positif en dehors de son champ » (4).

Ce texte est un des plus sceptiques de l'auteur. Cependant, nous l'avons dit, ou toute l' « Esthétique » est fausse : et l'espace cesse d'être une pure forme de notre sensibilité ; ou bien une chose qui n'est ni dans le temps ni dans l'espace existe nécessairement. On ne peut donc absolument pas entendre ce texte comme s'il signifiait que notre concept des choses en soi ne corres-

---

(1) Ibid., à la suite.
(2) Ibid.
(3) C'est nous qui soulignons.
(4) Ibid., p. 320-321 (dans les deux éditions).

Digitized by Google

pond à aucune réalité certaine. Simplement, cette réalité n'est pas *déterminée*, parce qu'une détermination suppose une expérience, qui, dans le cas présent, n'est point donnée. Voilà donc un grand point : la sensibilité nous force à reconnaître que la chose en soi existe, mais l'entendement ne peut l'affirmer.

IV

C'est dans la « Dialectique » que l'opposition de la thèse dogmatique et de la thèse sceptique de Kant sur les choses en soi trouve l'équilibre le plus approximatif. Une double nécessité y contraignait Kant, en effet, à retenir à la fois sous le regard de sa pensée la doctrine de la réalité des choses en soi et celle de leur indétermination, et y empêchait l'une quelconque des deux d'empiéter sur l'autre : car, s'il avait besoin de leur réalité, pour que la loi morale fût intelligible, il avait besoin, en revanche, de leur indétermination, pour que la primauté de la raison pratique subsistât (1) ; ce sont les *data* de la raison pratique, en effet, qui doivent remplir ce concept vide. « Pour attribuer au noumène une valeur objective, il faut quelque chose de plus » que ce que l'on trouve « dans les sources théorétiques de la connaissance ». Ce quelque chose de plus « se rencontre dans les sources pratiques » (2). C'est en effet à ces sources que l'on trouve « l'intuition autre que l'intuition sensible » qui doit faire de la chose en soi « un objet véritable » (3) : le devoir.

V

Ces textes suffisent à montrer, même en dehors de la « deuxième édition » de la *Critique*, l'embarras de la pensée de Kant. Il est sûr que, si la raison théorique peut *certifier* l'existence d'une chose en soi, la connaissance des phénomènes perd beaucoup de son prix, fût-elle la seule positive : l'absolu, même négativement déterminé, est la seule chose vraiment importante pour nous, dès qu'il existe. Cette conséquence est fort gênante pour le système. Faut-il donc, oui ou non, lui en attribuer la

---

(1) Voir p. 459.
(2) Préf. de la 2e édit., note de Kant, Barni, p. 32.
(3) Analytique, liv. II, chap. III, note, 1re édit., Barni, p. 316-317.

Digitized by Google

responsabilité ? Et quelle est, en jugeant les choses objectivement, la véritable attitude imposée à Kant par ses principes ?

SECTION II

Que l'idéalisme « critique » n'est qu'une autre forme de l'idéalisme dogmatique ou métaphysique

---

Toute la question revient à savoir quelle est ici la nature du procédé de penser qui nous fait affirmer ceci ou cela de la chose en soi. Or, comme on a dû le remarquer, ce n'est, ni un raisonnement de l'effet à la cause, ni un raisonnement de la conséquence au principe ; c'est l'intuition immédiate d'une évidence. Kant admet que le donné sensible ne peut remplir toute la capacité de la connaissance, puisque la connaissance est nécessaire ; il admet donc par là même que la connaissance ajoute à ce donné quelque chose qu'il ne possédait pas, et, par suite, qu'elle le saisit autrement qu'il n'est en lui-même, ce qui est affirmer qu'il est *en lui-même*. C'est ce qu'exprime Kant en disant que nous avons « *une expérience de choses extérieures* » à nous (1) : véritable contradiction verbale, s'il n'était vrai que l'expérience du sujet pur est précisément l'expérience d'une forme séparée. Je connais l'extérieur en moi-même, parce que je me connais moi-même, en tant que cadre d'unité et de nécessité, comme extérieur ou étranger à ce que je connais.

Tirons les conséquences de ces principes. La chose en soi ne peut être, évidemment, connue, puisqu'elle est, par définition même, l'envers du connu. Mais il n'y a pas que le connu qui existe, puisque, au contraire, en un sens, c'est justement ce qui est connu qui n'existe pas. La chose connue est un rapport de la chose en soi au sujet connaissant, et elle n'existe que par les deux termes du rapport qui la constitue. Il suit qu'une détermination négative est la seule qui puisse convenir à la chose en

---

(1) Voir p. 476.

Digitized by Google

soi : toute connaissance positive est connaissance de pures relations, et, bien loin que le caractère négatif de notre connaissance de la chose en soi diminue la probabilité de son existence, il est, au contraire, une condition et une preuve supplémentaire de son existence.

Tous les métaphysiciens antérieurs à Kant se sont contentés d'une connaissance négative de la chose en soi. L'Idée, chez Platon, (nous l'avons montré) (1), n'est déterminée que par une exclusion très catégorique de tout ce qui peut être connu. Aucune qualité, aucune perception ne nous représentent aucune Idée. L'Idée est telle qualité, telle perception hors de toute relation, c'est-à-dire hors de la connaissance même que nous en avons : c'est le principe permanent de l'apparence changeante des qualités et des perceptions. Ce qu'elle est en soi, Platon ne nous l'a point dit ; il n'a pu nous le dire : il n'existe pas de mots pour cela ; et, lorsqu'il nous ordonne, en morale, de nous attacher aux Idées, il ne peut encore nous définir cet attachement que sous la forme négative du détachement à l'égard du monde sensible. Chez les métaphysiciens postérieurs à Platon, la chose en soi, le monde purement intelligible, se concrétise en Dieu. Il est inutile de montrer que ce Dieu n'est pas directement connu. L'existence de l'absolu est considérée par tous comme évidente, mais d'une évidence qui ressort de la relativité seule de toutes les choses connues : et c'est toujours par opposition au monde que Dieu est déterminé. Comment en serait-il autrement, puisque ce concept de Dieu a précisément pour fonction de donner au monde connaissable ce qui lui manque pour être conçu comme cause de soi, c'est-à-dire de lui enlever la relation qui le fait connaissable ? Kant, sous le nom de chose en soi ou de noumène, ne veut assurément parler ni d'Idées, ni de Dieu. Mais, nous l'avons vu, on peut parler de ces choses sans le dire et sans le bien savoir ; l'essentiel, pour nous, est de déterminer la signification que la chose en soi doit avoir dans les principes de Kant, quelle que soit celle qu'il ait consenti à lui donner. Or, l'Analytique de Kant peut-elle le garder contre cette métaphysique universelle ? Son Analytique lui ordonne de prendre son sujet pour une pure forme, mais elle ne peut cependant l'empêcher d'apercevoir, gravée dans cette forme, l'existence de la chose en soi, ainsi qu' « une expérience des choses extérieures », comme

(1) Partie I, liv. I, chap. II, p. 73-75.

Digitized by Google

dit l'Esthétique. L'Analytique transpose donc la métaphysique classique, mais elle ne l'élimine pas.

On nous dit : — La nécessité n'est plus dans les choses : elle n'en est plus la matière. Elle en est seulement la forme. Et, désormais, les choses existent hors de cette forme. — Dans les divers systèmes, la nécessité des choses n'a jamais été qu'une forme de l'esprit, dont il habillait son objet. Votre nouveauté n'est que dans les mots, et vous appelez phénomène ce que d'autres appelaient substance. Mais ce phénomène a précisément les caractères de leur substance, dès qu'il peut recevoir une forme de nécessité. — Mais le phénomène nécessité se distingue au moins de la chose en soi. La connaissance n'atteint plus l'être. — Allons donc ! elle l'atteint précisément, selon vous, d'une manière évidente. Et qu'atteindrait-elle sans cela ? Elle atteint l'être autant qu'une connaissance peut faire, c'est à dire en le rendant connaissable, en le conditionnant par rapport à un sujet. Est-ce qu'aucune métaphysique a jamais ignoré ce point ? Les métaphysiques l'ont si peu ignoré qu'elles l'ont mis au contraire, comme on vient de le dire, en une extraordinaire lumière. Et, lorsqu'elles disent que nous connaissons l'absolu avec certitude, c'est comme vous dites que nous connaissons la chose en soi avec évidence. Il s'agit d'une connaissance qui ne peut déterminer que négativement son objet.

— Mais la chose en soi ne joue pas ici le même rôle que dans les systèmes anciens. Tout ce qu'on peut dire de la chose en soi de Kant, c'est qu'elle n'est ni dans le temps, ni dans l'espace, et que, par suite, la détermination qui enchaîne tous les phénomènes les uns aux autres dans le temps et dans l'espace est un caractère, à son égard, sans signification. Kant ne va point au delà. La métaphysique classique traite le noumène avec une autre complaisance. Elle en fait un esprit, elle en fait Dieu même.

— Cette différence n'est qu'une apparence créée par l'erreur théorétique qui permet à Kant de supposer une distinction radicale entre l'absolu en morale et le nécessaire en spéculation. Kant affirme à la fois que les principes nécessaires de la connaissance n'ont point d'origine empirique et que cependant ils sont vrais de l'expérience. Mais il ne peut prouver ce dernier point. Les lois théorétiques elles-mêmes ne correspondent à rien de réel. Dès lors, il faut bien qu'il place derrière tous les phénomènes une substance absolument identique au noumène moral.

Digitized by Google

Kant, sans doute, ne l'a ni vu ni voulu, mais uniquement parce qu'il n'a point connu les vrais rapports de sa théorétique et de sa morale. Son système portait si bien en lui cette conséquence qu'il n'a pu se développer en aucun sens sans y aboutir. Dans la première rédaction de ses *Paralogismes de la raison pure* (chap. I du liv. II de la Dialectique), à propos de la nécessité d'admettre, derrière tout phénomène, une chose en soi, Kant se demandait si le dualisme des phénomènes (qui appartiennent, soit à l'espace, soit à la conscience seule) constitue une indication concernant la nature des choses en soi qui leur correspondent, si « le dualisme existe seulement en psychologie » ou aussi en ontologie. Et il se refusait à en décider. Hésitation déjà bien significative. Il semble entrevoir, qu'entre des absolus toutes les distinctions sont illusoires. En tout cas, il ne veut pas que l'on prenne à priori « la différence du mode de représentation d'objets qui nous demeurent inconnus dans ce qu'ils sont en soi pour une différence des choses mêmes » (1). Or deux grands systèmes sortirent immédiatement de son influence : celui de Fichte, qui se prolongea en se transformant dans Schelling et dans Hegel, et celui de Schopenhauer. L'un et l'autre philosophe crurent être autorisés par ses principes mêmes à décider de la question qu'il avait voulu laisser ouverte. Et tous deux en décidèrent en identifiant toutes les choses en soi. Fichte, logique jusqu'au paradoxe, fait du monde sensible lui-même le produit du Sujet, qui perçoit ainsi dans les phénomènes le résultat de sa propre action métaphysique. Schopenhauer nomme le noumène Volonté, et il ne voit dans le sujet conscient qu'une de ses multiples apparences périssables. Cela le ramenait, comme nous l'avons dit ailleurs (2), à la théorie des causes occasionnelles de Platon et de Malebranche, puisque la Volonté seule est cause réelle ; et nous voyons maintenant à combien juste titre il se vantait d'avoir seulement généralisé en cela la théorie kantienne des deux caractères. Quelque nom qu'on donne au noumène, et qu'on l'appelle Volonté, ou Moi, ou Idée, ou Dieu, ou seulement raison, on ne le détermine donc jamais que comme un absolu et par négation de toutes les choses connaissables. Et cet Absolu est unique et simple comme cette négation même.

(1) 4e Paral., Barni, tome II, appendice B, p. 457.
(2) Partie I, liv. II, chap. I, p. 135-136.

Digitized by Google

Une morale sortira de là, qui pourra être optimiste, avec Fichte, si l'on consent à supposer une existence à ce néant, contre toutes les apparences. Elle sera pessimiste, comme chez Schopenhauer, si l'on se refuse à faire crédit de sagesse et de finalité à cette nature qui anime tous les êtres à leur propre anéantissement. On n'échappera jamais à l'idée que le but de l'action, ce soit de détruire la vie pour réaliser le parfait. L'affirmation de la nécessité réelle, sous le nom de raison pure, ou sous tout autre nom, conduit ainsi toujours à la même métaphysique, d'où sort toujours la même morale.

Kant a cru que l'origine de la métaphysique est dans une certaine ambition de la raison qui, d'emblée, s'assigne le supra-sensible pour objet. Il n'en est rien. Une telle ambition a incontestablement existé ; mais elle n'est que l'aboutissement d'une ambition plus modeste, qui tend simplement à distinguer la nature du sujet de celle de l'objet. Dès que la raison est définie nécessité, règle, unité, et l'objet : désordre, changement, multiplicité, deux mondes sont créés qui ne parviendront jamais à se rejoindre et qui tendront toujours à se séparer. Qu'il s'agisse d'une forme ou d'une substance, c'est une réalité ; rien ne peut plus la faire disparaître, et l'on s'est donné l'élément autour duquel viendront toujours cristalliser toutes les idées de la métaphysique.

Le système de Kant ne nous montre que les artifices très habiles ou très profonds par lesquels un grand esprit peut se dissimuler et dissimuler aux autres la nécessité de ces conséquences. Il affichait pour la première fois la prétention d'associer une morale métaphysique à un relativisme théorétique. C'est là ce qui a séduit tout le monde. Il semblait que les plus précieuses conquêtes de la science moderne fussent ainsi conciliées avec les vieilles traditions de la morale et de la religion naturelle, et beaucoup peut-être ont accordé sans examen à la vérité du système ce qu'ils ne pouvaient refuser d'assentiment à la beauté, à l'ingéniosité, à l'opportunité de son artifice. Dans la si intéressante conversation que Renan et Berthelot engageaient entre eux, vers 1860, sur la portée philosophique et morale des résultats de la spéculation scientifique à cette époque (1), on n'est pas médiocrement frappé d'entendre l'éminent chimiste appeler le compromis de Kant une des « conquêtes capitales de la science moderne », et présenter la théorie kantienne de la liberté comme

(1) Renan, *Dialog. et fragm. phil.*, Calmann-Lévy, p. 209.

Digitized by Google

le refuge définitif du savant qui veut rester d'accord avec la morale publique. Or, ce qui peut être affirmé, à la suite de cette étude, avec une complète assurance, c'est qu'aucune morale métaphysique ne pourra jamais laisser subsister auprès d'elle un système relativiste. Il faut renoncer à l'espoir d'accorder jamais l'idée que toute connaissance est sensible, avec l'idée que l'action doit être dirigée par une fin purement intelligible. Ou l'on présentera la morale classique du détachement comme dénuée de tout fondement théorétique, ou l'on réintégrera bon gré, mal gré, avec cette morale, la métaphysique tout entière dans la théorie de la connaissance.

SECTION III

La critique kantienne de la métaphysique retournée contre Kant

---

Pour mieux mettre cette nécessité en évidence, on pourra considérer successivement, dans la « Dialectique » de Kant, chacune des critiques qu'il adresse à la Psychologie, à la Cosmologie et à la Théologie traditionnelles, et l'on verra, à la lumière de nos analyses, qu'il n'en est aucune qui ne soit précisément applicable à son système. On apercevra ainsi que c'est véritablement son moi, autant que celui de Descartes, qui, selon les principes de sa physique, devient, de « déterminant », « déterminable », et s'objective, en affirmant une nécessité extérieure incompatible avec toute expérience concevable. On reconnaîtra que, selon sa théorie de la mathématique, son espace n'est pas une pure forme, comme il l'avait d'abord défini, puisque les déterminations que nous lui prêtons s'imposent comme des lois aux choses, et que, dès lors, tous les problèmes de son infinité ou de sa non-infinité, de sa divisibilité inépuisable ou limitée, se posent à nouveau dans sa doctrine comme dans toutes les autres. On se rendra compte qu'il résout l'antinomie dynamique précisément par cette hypothèse d'une fausse liberté nouménale qui, sous les noms les

Digitized by Google

plus divers, en a fourni la solution chez tous les métaphysiciens qu'il prétend combattre. Enfin, on saisira que la « preuve ontologique », cet argument unique et tout puissant de la théologie rationnelle, par lequel obscurément tous les philosophes ont établi l'existence de Dieu, est le principe de son propre système, qui doit fatalement le ramener à la théologie qu'il combat.

Pour ce qui concerne les trois premiers points, nous croyons avoir donné tous les éléments de ces conclusions. Nous nous contenterons donc de développer le dernier, qui doit paraître moins établi.

L'argument ontologique, sous sa forme cartésienne, consiste à tirer l'existence de Dieu de la seule conception de l'être parfait. Si l'être parfait ne possédait point l'existence, il ne serait point parfait, et ce ne serait point à Dieu que nous aurions pensé. Kant reproche à Descartes, comme on sait, de croire que l'on peut passer par simple analyse de la représentation d'un objet à l'affirmation de son existence. Pour transformer une idée en réalité, il faut toujours, dit-il, le concours, la confirmation de l'expérience (1).

Comment donc transforme-t-il lui-même l'idée du devoir ou loi morale en principe, non plus seulement formel, mais réel, d'action ? Comment affirme-t-il, plus généralement, l'existence de la chose en soi ? L'argument ontologique paraît, au premier abord, un pur sophisme. Il a paru cependant évident à Descartes, à Spinoza, à Leibniz. Nous prétendons et voudrions montrer qu'il est tout entier dans une conception générale de la connaissance que Kant accepte, et qui doit le conduire à réintroduire cet argument à son insu dans son propre système.

On a souvent discuté sur une contradiction qui existerait dans le principe même de la métaphysique de Descartes. La base de sa philosophie est le *Cogito ergo sum*, et c'est en partant de là qu'il démontre l'existence de Dieu. Mais il nous donne ensuite l'existence de Dieu comme la seule garantie de l'évidence du *Cogito*, c'est à dire de notre propre existence. Or nous trouvons un raisonnement analogue chez Kant ; et cette analogie doit nous conduire à découvrir celle des deux théologies.

Pour Kant, la plus certaine évidence nous découvre l'existence en nous d'un principe d'unité que nous appelons « moi », par lequel est organisée toute l'expérience sensible. Le fait seul de connaître quelque chose nous le fait connaître ; et c'est là

(1) Dialectique, liv. II, chap. III, IV^e^ sect., Barni, p. 191-192, tome II.

Digitized by Google

un *Cogito ergo sum*, où *Sum* n'exprime qu'un sujet tout formel, si l'on veut, mais l'exprime comme très certainement existant, et non comme une pure chimère. Ce raisonnement, comme chez Descartes, part de l'expérience : l'expérience de toute connaissance ; et sa conclusion est encore vérifiée par l'expérience : toute connaissance est la connaissance d'un sujet pensant. A côté de ce raisonnement, quel nom donnerons-nous à celui qui nous révèle la chose en soi ? Celui-là part de la conception du sujet, mais pour sortir de toute expérience ; et cependant, il est nécessaire, évident ; il ne suppose pas que le sujet existe ; il suppose, au contraire, que le sujet n'existe pas par lui-même, qu'il n'est qu'une forme. On ne peut donc jamais dire que l'existence du sujet démontre celle de la chose en soi. Cependant, on conçoit de reste que l'on n'irait jamais à cette chose en soi sans passer par ce sujet. Et il va arriver ce fait très curieux : un certain système moral permettra de déterminer cette chose en soi de telle sorte qu'elle serve, au contraire, à donner de la réalité au sujet : si bien que, comme chez Descartes, c'est le sujet qui conduit à connaître la chose en soi, mais c'est réellement la chose en soi qui fait que le sujet existe.

Développons ces analogies, en revenant au *Cogito ergo sum* pour l'analyser. Assurément, aux yeux de Descartes, l'être nous est donné dans une même intuition avec la pensée ; mais il n'admet pas que nous puissions tirer analytiquement l'être de la pensée ; c'est à dire que la pensée, selon lui, ne renferme pas le principe de sa propre existence. Nos idées claires et distinctes, qui sont tout ce que nous connaissons de nous-mêmes, nous révèlent, à la fois, que nous sommes, nous qui les pensons, et qu'elles-mêmes, le contenu de cette pensée, ne sont point toutes vaines. Mais cette évidence ne nous renseigne pas immédiatement sur le degré et la nature de la réalité dont elle témoigne ; et rien ne peut être trouvé dans une idée claire qui garantisse l'existence à l'esprit qui la forme seulement jusqu'au moment suivant. Il suffit d'ouvrir les livres de Descartes presque au hasard pour y rencontrer cette distinction radicale entre la représentation et l'être. Perpétuellement, il distingue la réalité « objective » d'une idée claire et distincte, de sa réalité « formelle », ou « actuelle », et, dans la Réponse aux deuxièmes objections (ax. 9, 82), il nous explique cette différence.

La réalité « objective » d'une idée claire et distincte, c'est « l'entité ou l'être de la chose représentée par cette idée, en tant

Digitized by Google

que cette entité est dans l'idée ». (On voit que le mot n'a pas son sens moderne ; il aurait presque le sens contraire.) La réalité « formelle » ou « actuelle » — expressions scolastiques de sens aristotélicien — est la réalité de la chose même et indépendamment de notre représentation, de la chose *en acte*, et dans sa propre forme, non plus dans la forme de notre esprit. L'idée est donc représentative d'une chose, mais elle n'est point la chose même : elle se rapporte seulement à la chose comme à son corrélatif nécessaire. Elle *se rapporte :* voilà l'essentiel. Ce qui est donné, le fondement de toute connaissance, ce n'est point une réalité qui s'affirme, c'est un rapport entre deux réalités. Point de représentation sans une chose représentée et qui ne soit rapportée à cette chose. Point de sujet, par suite, qui ne soit connu comme un rapport à une existence, puisque le sujet n'est connu que dans des représentations. Cette évidence, type de toute certitude, qui transforme le *Cogito* en *sum*, et le Je sujet en Je substance — suivant la formule et le reproche de Kant — est donc une intuition synthétique par laquelle sont invinciblement rattachés l'un à l'autre deux éléments en eux-mêmes invinciblement distincts, puisque la représentation ne se confond pas plus avec la chose représentée que la copie avec son modèle. Nous ne passons de l'un á l'autre ni par analyse, ni par induction. Ils nous sont fournis tous deux dans leur opposition et dans leur rapport, comme le revers et l'endroit, si l'on veut encore, qui toujours s'accompagnent et toujours s'opposent.

Si cette analyse est fidèle, on peut soupçonner que le *Cogito ergo sum*, sous sa simplicité apparente, renferme, en réalité, deux actes de pensée : l'un par lequel nous atteignons directement l'être, et qui ne trouvera sa formule que dans l'argument ontologique, l'autre, par lequel nous rattachons notre pensée à l'être ainsi intuitivement connu. Et il ressort de là que, si l'on examine le *Cogito* indépendamment de l'argument ontologique, ou l'argument ontologique indépendamment du *Cogito*, on ne les comprendra ni l'un ni l'autre. On fera affirmer l'existence au *Cogito*, et l'on privera l'argument ontologique de sa base psychologique. Le premier argument deviendra tout métaphysique, le second tout logique. C'est cependant un devoir strict de sincérité envers Descartes, de reconnaître que son *Cogito*, isolé, n'affirme rien de plus que l'existence certaine d'une représentation qui n'est pas moins distincte de l'être pur que de la pure apparence. Et son « idée claire » est exactement dans la situation du « phénomè-

Digitized by Google

ne » de Kant, qui, déterminé par les cadres de la pensée, est profondément distinct de l'apparence, et demeure cependant une simple manifestation, une simple *apparition* de la chose en soi (*eine Erscheinung*).

La question est donc seulement de savoir si le passage de la représentation à l'être, du phénomène à la chose en soi, se fait dans les deux systèmes de la même manière.

Nous savons que, si, pour Kant, l'idéal de nécessité que l'entendement cherche à réaliser dans l'expérience ne peut être connu, « exhibé » (on ne connaît que des phénomènes, on ne connaît point leurs cadres), il peut cependant être atteint par une autre voie. Etre connu est contradictoire avec sa nature même, puisque connaître, c'est conditionner et mettre en rapport, et que c'est par rapport à cet idéal que tout est connu. Il ne saurait donc être connu que comme *sujet*. Mais nous ne sommes pas seulement, selon Kant, représentation ; sous une autre face, nous sommes affection, c'est-à-dire désir ou tendance. Or, la faculté de désirer n'est pas plus libre de règle que la faculté de connaître, et elle se sent aussi liée à un idéal. Le point merveilleux de cette ressemblance est que cet idéal est identique à l'idéal de la connaissance, et, comme mobile, il tend aussi à ramener à l'unité une diversité : celle des désirs : (car la diversité des émotions et des désirs est donnée, comme celle des représentations, et ces deux diversités réunies constituent toute la réalité empirique de la vie de l'âme). La loi morale n'est que la forme pratique de la loi théorique. L'idéal de la volonté est une même chose avec l'idéal de la connaissance, principe *formel* que la volonté *réalise*.

Mais comment cette « réalisation » d'un principe purement formel s'accomplit-elle ? C'est le nœud du kantisme comme de toutes les métaphysiques. La réponse à la question, chez Kant, est dans cette affirmation que la loi morale est un *fait*, c'est à dire un *donné*, au même titre que le fait proprement dit, ou phénomène. Dans l'ordre de la connaissance, l'idéal n'est donné que comme un rapport au phénomène. Pour la volonté, il est *donné absolument*. Le droit est un fait.

Cette vérité, pour Kant, a-t-elle besoin de preuves directes ? Nullement, nous l'avons vu. Ce qui est donné ne se prouve pas, il est donné : on ne prouve pas le fait. Toute volonté sent en soi-même que la loi morale existe. Toutefois, on pourra rendre cette certitude, dont nulle volonté ne doute, plus manifeste ; et, en montrant que le fait proprement dit, c'est à dire le phéno-

Digitized by Google

mène, l'expérience sensible, ne peut expliquer le droit, la loi morale, on dégagera cette dernière comme un donné indépendant, irréductible, et on en établira la réalité d'une manière indirecte. Cette preuve indirecte, c'est la discussion des systèmes. Cette discussion nous amène à nous rendre compte que toute explication empirique du droit laisse dans la conscience un résidu inexpliqué ; mais c'est parce que ce résidu, le droit véritable, nous est donné comme un fait et invinciblement affirmé en nous, que nous pouvons exclure de sa définition tout le reste, et instituer la discussion même qui le dégage.

La loi morale réalisée, c'est le sujet réalisé. Nous savons que Kant ne fait point de façons à l'accorder. La loi de l'entendement, l'idéal de la nécessité, de la causalité nécessaire, dès qu'il n'est plus connu comme relatif aux phénomènes, mais absolument donné, n'est autre chose qu'une cause elle-même absolument donnée, c'est à dire une cause nouménale (*causa noumenon*). L'idéal de l'entendement n'est donc autre chose que le principe même de l'action. L'a priori, qui, dans l'entendement, n'était qu'une forme, se détermine, dans la volonté, comme une cause libre. Aussi Kant affirmera-t-il que l'existence réelle du noumène est un fait aussi sûr que celle du phénomène : et cela est bien naturel, puisque le phénomène, tel qu'il est défini, c'est à dire comme un rapport à l'unité, contient déjà l'unité.

La chose la plus sûre pour nous, c'est ce que nous devons faire, et c'est là ce que la raison nous révèle avant toute chose. C'est dire qu'elle nous révèle immédiatement l'absolu que cherche la connaissance comme l'idéal réel de la volonté. Elle nous révèle à la fois l'existence et la nature de l'être.

Mais ce serait une erreur complète et qui rendrait toute la doctrine kantienne incompréhensible, de croire que, pour Kant, la loi morale est *donnée* à la manière d'un phénomène de conscience. Nous ne sommes point exposés, après l'étude que nous avons faite de Kant, à tomber dans cette erreur. La conscience empirique, tant dans la faculté de désirer que dans la faculté de connaître, n'est que le sentiment de certaines relations, et ainsi l'Unité morale ne pourrait être consciente qu'en devenant relation, c'est-à-dire en se détruisant elle-même. Si la loi morale est donnée, elle l'est donc en dehors de toute conscience. Or, en dehors du conscient, du connu, qui sont l'ordre des phénomènes, des faits proprement dits, le droit, l'idéal ne peut être que le conçu, et, puisqu'il est *donné*, il faut donc que, pour Kant, la seule conception en entraîne l'existence réelle. Nul dou-

Digitized by Google

te que l'idéal soit hors du connu ; nul doute pourtant qu'il ne soit donné : c'est donc une conception qui se réalise par sa force même. Qu'il y ait, dans le sujet empirique, formé d'une multiplicité de désirs et de tendances, un idéal qui exclue cette multiplicité, cela seul établit que cet idéal existe : car, si le sujet empirique était le sujet tout entier, il ne serait pas sa propre négation. Donc, de cela seul qu'il conçoit l'idéal, l'idéal existe. Ainsi, notre activité pensante, qui, dans son application à la connaissance, est toujours une opération de synthèse, consistant à ramener sous la loi le phénomène, se présente à nous, dans sa source la plus profonde, comme une opération d'analyse qui tire l'être de la seule conception de la loi.

La seule différence entre cet argument ontologique et celui de Descartes tient à la séparation, dans le premier, du point de vue théorétique et du point de vue pratique, qui sont confondus dans le second. Or, nous en connaissons le caractère artificiel. Nous savons que la raison théorique n'a jamais pu légitimer ses prétentions à gouverner l'expérience, et nous en avons conclu (1) que le noumène théorétique avait exactement les mêmes titres à l'existence métaphysique que le noumène moral. Cette vue admise, on n'aura pas de peine à suivre l'analogie du raisonnement de Kant et de celui de Descartes jusque dans l'extrême détail : il suffira de replacer, dans l'argument ontologique de Descartes, cet élément psychologique et moral que Kant en distrait, pour s'en faire, à peu de frais, un argument d'apparence nouvelle.

Nous venons de dire que, pour Descartes, comme pour Kant, la connaissance n'est qu'une représentation — dans une langue qu'il n'employait pas : un *phénomène* — d'autre chose. Connaître, pour lui, c'est rapporter la représentation à une chose connue comme très certainement existante, mais non pas connue en soi. Seulement, la représentation renferme elle-même un élément émotif : la première vérité de la doctrine, c'est que, si je doute, je suis ; mais la seconde, c'est que je suis un être qui doute, qui cherche, qui aspire (2). La pensée incertaine, qui cherche à s'assurer, trouve l'être au fond de son doute ; mais, si elle le cherche, c'est qu'il ne lui est point donné com-

(1) P. 482.

(2) *Discours de la Méthode*, 4e partie. Première vérité : *Cogito ergo sum* (et, comme conséquences : je suis un être pensant, et : tout ce qui me sera connu de la même manière sera vrai comme moi) ; deuxième vérité : je doute, donc je suis imparfait.

Digitized by Google

me lui appartenant en propre. La représentation, par cela même qu'elle est un rapport, exprime une déficience d'être, une imperfection. C'est ainsi que je sais, en même temps, que j'existe et que je suis imparfait. Je *sens* mon défaut dans le même acte où je *connais* mon existence, et la connaissance est, du premier coup, donnée en moi comme une tendance à un objet qui me complète et me réalise positivement.

De la connaissance, ainsi réunie à la volonté, Descartes tire l'être exactement comme Kant. Il est vrai qu'il ne l'appelle point loi morale. C'est que la loi morale est seulement le nom de l'idéal de la volonté séparée. Dès qu'il se confond avec l'idéal de l'entendement, dès que la loi morale, suivant la formule même de Kant, détermine l'unité formelle de la connaissance, elle devient, comme il a été dit, cause sans cause, cause *absolue*. C'est sous cette forme que Descartes l'a découverte, et c'est de cet idéal qu'il dit que son existence se prouve par sa conception même. La loi morale est réelle, dit Kant, c'est-à-dire cause première, par cela seul qu'elle est conçue. Descartes dit : le concept d'une cause qui se suffit à soi-même (c'est ce qu'il entend par « être parfait », la perfection n'étant que la plénitude de l'existence, l'existence par soi) se réalise par sa force même. On ne pourra rien dire contre l'argument de Descartes qui ne se retourne contre son adversaire, si l'on entend bien sa pensée. C'est que, en effet, de même que, pour Kant, l'idéal ne peut être connu, de même, pour Descartes, il n'est pas *représenté* dans le sens propre du mot. L'idée de Dieu, nous l'avons dit, n'est pas pour Descartes une idée comme les autres : l'idée de Dieu n'est pas plus une représentation, pour Descartes, que la loi morale n'est, pour Kant, un phénomène. Si la perfection nous était connue ou représentée, nous serions la perfection même, puisque l'essence en implique l'existence.

Si Kant eût vu cela, peut-être eût-il renoncé à sa critique. Mais c'est une chose peu remarquée (elle est cependant d'un intérêt qui dépasse la théorie de Descartes) : pour Descartes, ce qui caractérise toutes les choses particulières, c'est leur limitation, c'est la part de possible qui demeure en elles non réalisé. Supprimez ce possible : elles ne sont plus *tels êtres*, elles sont l'être (1). Nos idées claires et distinctes, qui constituent toute no-

(1) De même, pour Spinoza, l'âme est l'idée de tel corps, une chose limitée. Pour Leibniz, l'essence et le possible ne font qu'un, sauf en Dieu : un être, pour lui, c'est un certain degré de possible, une quantité limitée de Dieu.

Digitized by Google

tre réalité, sont de « vraies et réelles natures », en tant qu'elles participent de Dieu ; de simples possibles, en tant qu'elles sont limitées. Elles correspondent à quelque chose, mais non pas dans toutes leurs parties ; car il y a en elles une part de néant qui ne correspond probablement à rien. Et c'est ce qui fait que moi, qui les contiens, et qui en suis la somme, je connais sans doute mon existence, mais comme dépendante et relative, c'est à dire comme incomplète et limitée par quelque néant. Quel est donc, chez Descartes, le rapport de mes représentations à l'idée du parfait ? Il est le même que le rapport, chez Kant, du sujet empiriquement déterminé au sujet libre ; elles sont la multiplicité connue, par rapport à l'unité conçue.

Et cela est si vrai que, suivant Descartes, nulle représentation ne peut nous donner ce concept de Dieu, qui dépasse toute expérience. Ici, sa ressemblance avec Kant descend dans un détail frappant.

La preuve ontologique n'est pas plus isolée dans Descartes que l'affirmation de l'idéal moral n'est isolée dans Kant. Nous avons rappelé que Kant la soutient d'une critique des systèmes empiristes, et il ne croit avoir établi sa loi morale que lorsqu'il a montré que l'expérience ne l'explique pas. Chez Descartes, de même, l'argument ontologique est appuyé de deux arguments préparatoires qui peuvent se résumer ainsi : l'idée du parfait ne suppose point les autres représentations, tandis que toutes les autres représentations la supposent : c'est un idéal qui se suffit, mais dont tout le reste a besoin. Ces deux preuves, connues sous le nom de « preuve par l'idée du parfait » et de « preuve par l'existence de l'imparfait », sont, suivant Descartes lui-même, inséparables de l'argument ontologique ; et il voit deux grandes raisons qui font que cette argumentation, dans son ensemble, échappe facilement aux esprits : c'est l'interdépendance de ces longues preuves, et leur caractère purement rationnel, qui ne touche que les esprits entièrement détachés des représentations sensibles (1). L'intéressante remarque ! Il faut s'élever à une idée qui ne ressemble plus aux autres et que ne soutient aucune image. Et toutefois, on ne peut s'y élever un peu commodément qu'en partant du monde sensible, c'est-à-dire des autres arguments. Aussi, partout l'argument ontologique, bien que suffisant

(1) *Méditations*, épitre, 4.

Digitized by Google

en lui-même, s'accompagne-t-il, chez Descartes, de ces preuves d'accès ou d'appui (1). Cela encore a échappé à Kant.

Il est inutile de présenter ici, au complet, les deux preuves en question : nous n'en donnerons qu'un résumé. Dans l'une, — la preuve par l'idée du parfait — Descartes nous montre (2) qu'aucune expérience ne peut nous conduire à l'idée du parfait. Cette idée du parfait n'est autre chose que l'idée d'être sans mélange de non-être, l'idée d'action non limitée par des actions voisines, l'idée d'unité sans multiplicité, bref, l'idéal de la raison, qui ne s'applique entièrement à rien d'empirique. Qu'il est facile à Descartes, avec cette définition, d'établir : 1° qu'aucune représentation, ni de qualités, ni d'étendue, de figure ou de mouvement, ni de durée ou de nombre, n'est équivalente à l'idéal ; 2° que l'idéal n'est point une simple négation des idées particulières, mais, au contraire, la chose très positive dont toutes les idées particulières sont dépendantes, et sans laquelle elles ne pourraient exister, puisque chaque idée n'est qu'une application spéciale de l'unité ; 3° qu'enfin, on ne peut espérer constituer l'idéal par un progrès indéfini du sensible dont l'idéal serait le terme : car il y a une différence de nature entre l'idée d'une puissance de progresser et l'idée d'être, et l'addition du fini ne peut constituer l'infini !

Mais, si l'on n'est pas absorbé par l'impression des mots, tout cela n'est-il pas kantien ? Cette idée du parfait, n'est-ce pas l'idéal de la connaissance kantien, sans lequel rien n'est connu, qui se distingue de tout ce qu'il sert à connaître, et qui doit être poursuivi toujours sans pouvoir être jamais atteint ? N'est-ce pas la raison pure, cadre d'unité, dont toutes les idées participent, qu'aucune n'épuise ? N'est-ce pas la condition de la connaissance, qui, comme telle, ne peut être expliquée par la connaissance ?

La « preuve par l'existence de l'imparfait », que l'on trouvera sous la forme la plus claire dans la « Réponse aux Premières Objections », n'est, bien comprise, qu'un approfondissement de la précédente. Il ne s'agit pas tant, en effet, de mon imperfection comme être sensible que de mon imperfection comme être pensant. Est par soi ce dont l'essence renferme la puissance de se créer soi-même à tous les moments du temps. Or, toute mon

(1) *Disc. de la Méthode*, part. IV. — 3e et 5e *Médit.* — *Principes de Philosophie*, I, 14 à 22.

(2) Voir spécialement la 3e *Méditation*, 4 à 20.

Digitized by Google

essence n'est que de penser ; et cette essence ne contient aucune puissance d'exister. Comment Descartes pourrait-il dire plus clairement que la pensée n'est point identique à l'être ? Et cependant, elle n'est pas une pure apparence, parce qu'elle se rapporte à un idéal d'existence en soi, à un principe d'unité et de permanence, par qui elle se réalise dans chacune de ses représentations particulières. La connaissance de son imperfection comme réelle lui révèle donc la perfection comme la source de son existence partielle. Dans le concept même de ma pensée empirique est enveloppée l'affirmation de l'être.

Je le répète, ces idées paraîtront très différentes de celles de Kant, tant que l'on conservera l'illusion que le noumène moral est démontré dans le système de Kant par d'autres preuves que la chose en soi physique. Si l'on est, au contraire, bien convaincu que toutes les preuves de l'existence de la chose en soi se ramènent à celles de l'Esthétique, on ne pourra plus se soustraire à l'évidence de la comparaison que nous avons établie entre les deux systèmes. On verra que toute la preuve ontologique repose sur une certaine conception du sujet, qui, identique dans les deux systèmes, y doit conduire fatalement à la même conséquence. Il suffit d'avoir admis qu'il y a en nous un idéal de nécessité ou d'unité irréductible à toute expérience : l'affirmation de cet idéal comme réel est ensuite une nécessité de la pensée.

Il est vrai que, pour Descartes, cette réalité est Dieu, tandis que, pour Kant, c'est le moi nouménal. Mais, pour l'un et l'autre, c'est l'absolu, l'être, et voilà la seule chose qui importe. Le passage à l'être est établi de part et d'autre de la même manière, et le contenu des deux notions est identique. Ou plutôt, il est également négatif et vide. La « cause libre » de Kant, même lorsque ce philosophe croit la déterminer comme matière de la raison pratique, est parfaitement incapable, nous l'avons vu, de susciter la moindre action ; et c'est une réalité qui, comme « l'être parfait » de Descartes, ne peut être caractérisée que par la négation de tout ce qui est imparfait, c'est à dire de tout ce qui est connaissable.

De là, la difficulté qu'éprouve Kant à distinguer, dans l'absolu, son moi de son Dieu. Descartes était sans doute plus logique, lorsqu'il s'élevait à Dieu sans intermédiaire. Le moi, pour lui, n'était point et ne pouvait être un absolu distinct, l'idée d'absolu distinct étant, à ses yeux, une contradiction formelle. Notre moi, un moi en général, c'est le mélange de l'absolu au relatif

Digitized by Google

dans cette vie terrestre, avec cette conception de la perfection comme une marque de Dieu sur son ouvrage.

Cette différence écartée, il ne se distingue donc plus de Kant que par le mélange de la théorie et de la pratique, que Kant a si sévèrement condamné. Et cette différence est, en définitive, comme on le voit, à son avantage. A-t-il senti que, au fond, on ne prouve jamais l'existence de l'absolu que par des preuves théorétiques, et que les idéals de la morale, lorsqu'ils sont déterminés, le sont toujours par la spéculation ? C'était, en somme, la croyance de toute son époque, comme de toute l'antiquité philosophique. Kant a cru changer cela et constituer une morale indépendante, plus apte à porter ce poids de la métaphysique, que la spéculation, comme il le sentait bien, ne peut pas soutenir. Et il se trouve qu'il a refait, à son insu, la même spéculation, la même morale, la même métaphysique.

Digitized by Google

CHAPITRE V

CONCLUSION

Ce qui constitue l'argument ontologique, ce n'est pas cet appareil logique dont il s'entoure dans Descartes et dans saint Anselme ; et Descartes l'aperçoit fort bien, lorsqu'il nous déclare que cet argument doit demeurer un pur sophisme à tous ceux qui ne sont point capables de se détacher des sens. Or, apparemment, on peut être bon logicien et sensualiste. Il faut donc, pour comprendre l'argument ontologique, accepter d'abord un certain système qui nous transporte au delà du monde des sens, et que l'on n'accepte point sans se faire un peu violence à soi-même. Où trouvions-nous quelque idée analogue ? Dans Platon, et nous y trouvions aussi un argument ontologique.

La philosophie a été renouvelée trois fois plus profondément dans le cours des siècles : par Platon, par Descartes et par Kant ; et, les trois fois, la philosophie nouvelle, avec tout l'immense mouvement d'idées qu'elle déterminait, reposait sur l'argument ontologique. Quiconque isole seulement la raison de la nature fait un argument ontologique ; et cependant, il n'y a point de science *objective*, si la rationalité n'existe comme telle ; et toute connaissance n'est plus que d'apparences. Dure contrainte, que de se contenter d'apparences, de les étudier uniquement, de les vouloir uniquement ! Mais, lorsqu'on se décide à les quitter, ce n'est pas non plus un départ sans risques. La raison ne veut que l'absolu, et elle ne s'arrête pas à moitié chemin. Une logique insensible, mais irrésistible, conduit au terme fatal : Dieu demeure la seule réalité sûre, où la conséquence va bientôt forcer toutes les apparences à se fondre. C'est ici qu'il faut être fort, et ne pas être un homme des sens, et croire, croire en soi surtout, en sa logique, en son infaillibilité, pour supporter la brusque révélation. La plupart préfèrent nier la conséquence et crier au sophisme. Ce

Digitized by Google

sont ceux qui font le sophisme sans y penser. L'esprit ne peut ni s'abstenir d'affirmer l'absolu, ni s'y décider. Il l'affirme sous un faux nom : il le rejette sous sa véritable apparence. Il a besoin d'héroïsme pour accepter la conséquence : pour reconnaître le principe, il ne lui faut guère que penser. Si ce piège incroyable n'attendait l'homme au seuil même de la métaphysique, comment une telle science eût-elle jamais pu, ou naître, ou durer, et requérir les plus grands efforts des plus beaux esprits de tous les temps pour la défendre ou pour la combattre ? Elle devait mourir en naissant ou subsister dans une pure évidence ; car elle est également absurde ou incontestable. Mais ceux qui l'attaquaient le plus voulaient le moins renoncer à son principe ; et c'est une idée paradoxale, mais très certaine, que c'est le sensualisme même qui l'a sauvée. Sans doute ! le sensualisme, qui, pour se faire des phénomènes une arme contre l'absolu, commence par leur donner les caractères de l'absolu.

Ce n'est pas une « critique » suffisante que celle qui analyse la faculté de connaître, ses conditions et ses exigences. Si l'on se refuse à juger ces exigences, on n'aura accompli qu'une petite besogne, et une besogne décevante. On croira que la raison borne pour nous le monde, quand le sentiment et l'action en atteignent une bien plus grande part. Et on nous imposera des limites qui ne seront jamais reconnues par l'expérience intime. La vraie critique est une critique, non pas des conditions de la connaissance, mais de ses origines, c'est à dire de ce qui nous porte à connaître, et à accepter, par suite, toutes les conditions de la connaissance.

Kant a vu que toute nécessité vient de l'esprit, mais il n'a pas vu que l'esprit lui-même est un produit des choses. Il a vu qu'il n'y a point de preuve rationnelle d'une existence métaphysique, mais il n'a point vu que le rationnel même peut être quelque chose de métaphysique. Il a prononcé la parole libératrice, mais il ne s'est point libéré, parce qu'il n'a point connu la vraie source de la servitude intellectuelle. Ce qui manque à sa critique de la raison, c'est la véritable indépendance à l'égard de la raison même.

La pure spéculation ne pourra jamais venir à bout de prouver que la doctrine rationaliste de l'univers soit fausse. Tout au plus établira-t-elle, même en dépassant Kant, que les lois des choses ne sont plus apparentes, ce qui signifie, peut-être, simplement qu'elles se dérobent momentanément à notre investigation. Mais quelles raisons pouvons-nous avoir de nier que le

Digitized by Google

monde soit pleinement connaissable, c'est-à-dire soit déterminable, si nous ne le considérons que comme un objet de connaissance, ainsi que fait la spéculation ? Du point de vue d'un pur entendement, libre de toute sensibilité et de toute tendance, et dont la fonction est tout entière contemplative, le problème de la nature des choses (de leur contingence ou de leur détermination) est insoluble.

Mais un tel entendement n'est pas le nôtre. Nous connaissons la connaissance (si l'on peut dire) comme émanant d'une autre source qu'elle-même, et, dans cette conscience de ses origines, nous pouvons prendre un point d'appui pour la juger. Cette source de la connaissance est l'action ; et la connaissance n'est qu'une action qui finit par ignorer sa propre nature. Nous atteignons donc, dans l'action, le fait le plus primitif, et dont les conditions ne peuvent pas ne pas être celles des choses mêmes. Voilà ce que la critique doit montrer, et ce que nous montre, en fait, cette critique qui se dégage de l'histoire même des systèmes. C'est par cette seule critique qu'on peut établir, et non pas seulement, comme Kant, affirmer, ce que celui-ci appelait « la primauté de la raison pratique », qui n'est pas une primauté de la raison sur une autre raison, mais seulement celle de l'action sur la connaissance. Cette idée est le centre de notre recherche. Il n'est que juste, en tous cas, d'en rapporter l'honneur à celui qui en a présenté la première formule, quoique équivoque, et qui l'a sentie, du moins, avec une telle force, qu'il en a presque imposé au monde l'acceptation avant même d'en avoir donné aucune preuve.

Digitized by Google

Digitized by Google

LIVRE III

La critique empiriste

CHAPITRE I

Aperçu général

Le suprême effort tenté par Kant pour assurer dans la métaphysique un fondement inébranlable à la morale n'a pas été perdu. Alors que la science est une école de liberté dans ses méthodes, et qu'elle continue, sous l'inspiration de Descartes, à créer des hypothèses représentatives, au lieu d'accepter des évidences creuses, et à vivre de son doute, au lieu qu'elle périssait de sa certitude ; alors qu'elle continue, par là même, à nier effectivement la métaphysique, puisqu'elle nie effectivement la nécessité, et à en détruire le goût, par les nouvelles dispositions qu'elle donne aux esprits, elle persiste, d'autre part, à dire que ses créations libres sont des *choses*. Kant s'était proposé de l'en détourner ; mais il l'y a, au contraire, engagé davantage. En essayant de défendre, contre le scepticisme si lumineux de Hume, l'objectivité de la nécessité même physique, il a fait son possible pour empêcher que le développement naturel de la science ne révélât la liberté, à mesure que les faits étudiés devenaient plus intraduisibles dans la langue de la quantité, la seule que la pensée comprenne pleinement. Et, ce qui rendait sa tentative plus dangereuse, c'est que, alors qu'il favorisait ainsi secrètement la métaphysique, il semblait, cependant, fonder la nécessité physique sur un pur relativisme, c'est à dire sur la négation même de la métaphysique, réduite, en apparence, dans son sys-

Digitized by Google

tème à un rôle purement moral, dont beaucoup méconnaissaient même l'importance. Il flattait ainsi les deux penchants contradictoires de son temps : le mépris de la métaphysique et la croyance aveugle à la détermination. Descartes avait libéré l'esprit en lui laissant des formules qui l'asservissent. Kant découvre la meilleure formule, lorsqu'il nous dit que la raison est action et qu'elle crée la nécessité ; mais il donne à cette formule un sens faux, qui la condamne à servir d'appui à tout ce qu'elle devait détruire. Aussi lui devons-nous peut-être principalement que la métaphysique s'est prolongée jusqu'à nos jours dans toutes les théories de la science et de la morale.

Ses plus conséquents disciples renoncent à ce relativisme spécial qu'il avait inventé pour accommoder le scepticisme de Hume au déterminisme scientifique et cherchent à ce dernier une base plus sûre dans la métaphysique dogmatique où on l'avait toujours fondé avant la critique. C'est le retour en arrière. Mais les empiristes, qui vont de l'avant, entraînés par le mouvement de la science, et qui s'efforcent à nouveau, par la voie de Hume, à concilier la nécessité scientifique avec le phénoménisme, n'en restent pas moins fidèles à ce principe : que la détermination est réelle, où toute la métaphysique kantienne est contenue ; et, à mesure que la science se développe, nous voyons éclore une série de déterminations, — naturelle, psychologique, sociologique, — qui prolongent la domination de la métaphysique réaliste jusqu'à la limite du monde des phénomènes sensibles.

Cependant, son triomphe apparent prépare sa ruine inévitable. Tant que la science s'en tient à ces explications des choses particulières, des choses arrivées, c'est à dire des choses faites, que donnent la mathématique ou même la physique, on n'a qu'une vague idée de ce qu'il y a de spécifique dans l'individu et dans les actions qui en émanent ; et la théorie de la connaissance donne peu d'embarras à la théorie de l'action. La mathématique et la physique sont les seules sciences constituées à la fin du XVIII[e] siècle, et, si le danger qui pouvait venir de la physique apparaît avec Hume, il semble qu'il soit conjuré après Kant, et qu'on puisse continuer à croire, avec les rationalistes de tous les temps, que la loi de l'action n'a pas outre mesure à s'inquiéter de son désaccord avec la nature sensible, parce que le sensible n'est qu'une apparence, ou tout au plus un phénomène, mais non pas la chose même. Mais voici le moment où le développement des sciences empiriques doit emporter cette dernière défense de la métaphysique classique. De

Digitized by Google

tous temps, sans doute, ce qui a caractérisé les empiristes, ce sont leurs égards pour la réalité sensible : et ils ont toujours voulu que la loi morale fût cherchée dans cette réalité ; mais ces égards restaient bien platoniques à une époque où la réalité sensible, incapable de fonder une science, demeurait, même pour ses défenseurs, une pure apparence. Aussi ne pouvaient-ils jamais la défendre avec conséquence, et, sous la bannière d'Epicure, comme sous celle de Zénon et de Chrysippe, ils revenaient toujours à la position des rationalistes. Avec les empiristes modernes, quelle franchise et quelle certitude différentes ! Ils se croient, en effet, autorisés à soutenir que l'expérience est la source de toute vérité scientifique ; et c'est le progrès même de la science, et non plus une vague intuition, qui, cette fois, rapproche la spéculation morale de l'expérience sensible. L'ambition de chercher le principe de l'action morale dans la nature sensible, c'est à dire dans l'individu, perd, dès lors, son caractère singulier. Le principe éternel de l'utilitarisme et de l'hédonisme prend un sens scientifique. On peut demander la loi de l'action à l'activité sensible elle-même, puisque la réalité sensible est désormais la source de toute loi.

Nous trouverons, dans Stuart Mill, cette idée expresse que la seule preuve possible de la validité d'une loi morale, c'est la constatation qu'elle est une loi effective de la conduite. Voilà le principe de toute cette spéculation : la loi est dans l'action même. Et c'est ce principe, toujours mieux aperçu, qui doit enfin conduire à la solution définitive du problème moral.

Malheureusement, dans tous les systèmes, il prend tout d'abord une signification métaphysique qui l'empêche de porter ses fruits, et même de se présenter avec conséquence. Ils doivent, en effet, expliquer comment la loi de l'action demeure une loi, c'est à dire une forme d'action générale ; et c'est le tournant où la métaphysique les attend. Mill explique que les mobiles particuliers qui poussent l'individu à l'action peuvent tous se ramener au mobile de l'intérêt ; mais, comme on le verra, il n'entend, par intérêt, que la détermination même. C'est que la pensée même qui inspire toute cette recherche est métaphysique ; et, lorsqu'on parle de rattacher l'action individuelle à une loi générale, ce que l'on veut, en réalité, comme dans tous les systèmes, c'est trouver la cause réelle de l'action dans l'explication qui la détermine pour la pensée.

Mais la vérité doit être plus forte que l'idéologie. La métaphysique secrète de Mill, que nous chercherons à révéler, le con-

Digitized by Google

duit très naturellement aux conclusions d'Epicure ; et cette règle morale, qui devait être empruntée à l'action, condamne finalement dans l'individu le principe même de l'action. Spencer proteste contre ces conséquences : il déclare que la règle morale doit exprimer le mouvement même des faits et des consciences, et il refuse de sacrifier l'individu à la loi. Excellente intention. Mais, pour y rester fidèle, il faudrait une conception de la raison et de la loi qui n'appartient pas plus à Spencer qu'à Mill. Comme il entend l'expression : « loi rationnelle » dans le même sens que tous les métaphysiciens, il faut aussi qu'il en vienne à confondre la cause réelle avec la loi intelligible ; et cette loi, qu'il impose à l'action, supprime à nouveau complètement l'action.

Cependant, une modification de grande importance s'opère dans le déterminisme moral par son intermédiaire. La loi à laquelle on soumet l'action n'est plus une détermination quelconque : c'est une détermination particularisée, et, par suite, en quelque manière, restreinte. Cette loi est empruntée à l'évolution. C'est une brèche par où toute la véritable morale peut passer. Car l'évolution est une histoire, dont le détail, comme celui de l'action humaine, est imprévisible ; et c'est ainsi que le développement des sciences rapproche la morale même de l'action : la loi morale, avec la constitution des sciences naturelles, devient elle-même une loi naturelle.

Cependant, elle demeure une loi scientifique. Or, ce qu'il peut y avoir d'indéterminé dans les phénomènes naturels est ce qui les retranche de la science : la science naturelle est plus indéterminée que la physique dans son objet, mais nullement dans son idéal ; et c'est la même nécessité que l'esprit recherche dans toutes les sciences. Aussi, l'innovation de Spencer, malgré toute son importance historique, ne constitue-t-elle, en elle-même, dans l'empirisme moral, qu'une équivoque de plus. Il faut que l'action soit déterminée comme les phénomènes naturels ou indéterminée comme eux. Dans le premier cas, l'action n'a plus sa cause dans sa loi, et, dans le second cas, elle risque de n'avoir plus de loi. Le premier parti (que l'action est déterminée) est accepté plus ou moins délibérément par Spencer ; et ce principe produit sa conséquence inévitable, qui est de laisser l'action inexpliquée dans son principe même. Nous revenons donc toujours à cette constatation, qu'une loi de l'action, s'il s'agit d'une détermination intelligible, condamne l'action.

Les morales de Mill et de Spencer ne sont que deux anneaux dans une chaîne qui aboutit à la spéculation contempo-

Digitized by Google

raine, à laquelle les mêmes critiques sont en partie applicables. Ceux qui viennent après Spencer aperçoivent bien partiellement la cause de son erreur, qui est aussi celle de l'erreur de Mill, et que c'est d'avoir voulu imposer à l'action une loi qui lui est étrangère. Mais, comme cette loi était biologique, ils s'imaginent que le remède sera dans une loi empruntée à un ordre de détermination plus particulier encore, plus proche, par conséquent, de l'action : la détermination sociale. Ils n'aperçoivent donc que la moitié de l'erreur de Spencer ; et, au fond, ils ne sont aux utilitaires que ce que ceux-ci eux-mêmes étaient aux rationalistes. Ils cherchent la raison pure plus près de la nature, mais c'est toujours la raison pure qu'ils cherchent, ce qui doit les conduire, sous d'autres formules, aux mêmes conclusions que les purs rationalistes.

Il est visible que toutes ces morales sont « scientifiques », en ce sens qu'elles expriment toutes quelque théorie de la science ; et toutes les morales sont scientifiques dans le même sens. Cependant, à mesure que l'évolution de la morale approche de son terme, il semble à beaucoup de ceux qui en suivent les phases que la morale se rapproche toujours davantage de la science. Puisque les lois de la science deviennent chaque jour moins générales, on doit penser, en effet, qu'elles expliquent chaque jour mieux l'individu même : et il est sûr que, si, aux conditions mathématiques, mécaniques, physiques et chimiques de notre existence, nous ajoutons, d'abord, ses conditions biologiques, ensuite, ses conditions sociales, nous l'aurons déterminée dans une mesure à tout le moins fort importante. Les anciens, qui ne déterminaient rien que dialectiquement ou mécaniquement, négligeaient, dans le sensible, tout ce qui échappe à cette détermination très générale, et ce n'est qu'en supprimant de nous presque tout ce qui nous constitue qu'ils arrivaient à nous donner une loi morale universelle. Les plus modernes de nos moralistes diront de même, sans doute, que tout ce qui n'est pas en nous détermination sociale est sans importance ; et ils rejetteront ce superflu de leurs considérations comme étranger à la morale même. Mais, ce faisant, ils trouveront dans la pratique moins d'objections que leurs prédécesseurs, puisqu'ils auront poussé beaucoup plus loin la réduction du particulier au général. Or, la morale est indubitablement la science de l'action, qui, non moins indubitablement, est particulière. La morale que l'on pourrait appeler « sociologique » sera donc bien, de toutes les

Digitized by Google

morales, celle qui sera le plus près d'être une science, bien qu'elle doive en rester toujours infiniment loin.

Elle s'attribue, il est vrai, une originalité beaucoup plus grande, qui serait, en quelque sorte, de nature, et non pas seulement de degré ; et elle la place en ce fait qu'elle renoncerait au principe de l'utilitarisme (que le bien se ramène à l'intérêt), comme, du reste, à toute explication unique et générale de l'action. En réalité, le principe de cette doctrine est le principe utilitaire lui-même, si l'on prend ce dernier dans son vrai sens.

Quelle est, en effet, la véritable signification de ce principe, que l'homme, dans toutes ses actions, ne cherche jamais que son intérêt ou son bien ? Il n'appartient même pas en propre aux utilitaires : ceux-ci l'empruntent, comme on sait, aux rationalistes, à Platon lui-même, pour qui la raison est le souverain bien. Cette constatation seule conduit à soupçonner que, sous le nom d'intérêt ou de bien, les utilitaires, à leur tour, pourraient bien n'entendre rien autre chose que la raison pure. Et, dès l'origine, en effet, cette confusion se révèle chez Epicure sous une forme frappante ; car nous pouvons trouver dans son « bien » tous les caractères de la raison, mais non pas un seul caractère emprunté aux biens sensibles. Le mystère de cet empirisme qui retourne au rationalisme nous était assez bien expliqué par l'opposition d'Epicure avec Aristippe de Cyrène, et par l'opposition de la morale d'Epicure avec sa propre théorétique. Pour Aristippe, et pour Epicure dans sa théorétique, la nature est mouvement. Mais, plus conséquent qu'Epicure, Aristippe prétend laisser la nature, en pratique, mobile, ce qui l'entraîne même à rejeter toute règle. Epicure n'évite l'excès de l'immoralisme qu'en tombant dans l'excès de la contradiction, parce qu'il ignore le moyen de concilier l'existence et l'autorité d'une règle morale avec la mobilité de la nature sensible : et, pour régler celle-ci, il l'immobilise et la détruit. C'est ainsi qu'il nous révèle que le bien de la nature, c'est, en somme, à ses yeux, l'immobilisation de l'activité dans une sorte de fin parfaite, absolue, éternelle : le bien de la nature, en d'autres termes, c'est de perdre la particularité qui la fait vivante, en vue d'acquérir la généralité, par où elle sera, croit-on, rationnelle. L'intérêt, dont on dit qu'il est la cause véritable de toute action, n'est rien autre chose que la loi intelligible de chaque action. Dans une telle conception, l'utilitarisme n'est plus qu'une autre forme de l'idéalisme, dont c'est le principe de confondre cause et loi, d'expliquer le mouvement et l'action par l'immobilité et le repos.

Digitized by Google

Les Stoïciens nous font saisir encore mieux cette relation de l'utilité et de la rationalité pure, lorsqu'ils déclarent que c'est supprimer l'activité que de lui attribuer pour cause son bien. Intuition sublime, autant que l'idée épicurienne que la nature est, par essence, mobile. Mais une intuition, également, que le système n'a pas le moyen de justifier, parce que, comme l'épicurisme, le stoïcisme est secrètement rationaliste. Et il ne peut chercher la règle de l'activité dans la pure raison sans finir par assigner pour fin à l'activité un état d'immobilité qui sera nécessairement son bien comme sa loi.

L'intuition qui aurait dû si anciennement libérer la morale du rationalisme, cette intuition qui fait soupçonner à Chrysippe que l'activité n'a pas de bien prédéterminé, mais qu'elle se crée à elle-même son bien (principe sans lequel le paradoxe socratique doit toujours avoir le dernier mot dans toute morale), nous la retrouverons chez Stuart Mill et chez Spencer ; et elle constituera la part principale du bénéfice positif que nous espérons retirer de leur critique. Elle apparaît essentiellement, chez Stuart Mill, dans cette idée que la nature n'atteint jamais le plaisir, quand elle le poursuit ; chez Spencer, dans ses études empiriques des mobiles d'action, détachées souvent de toute pensée de systématisation. Il est, en outre, visible que leur commun individualisme n'est qu'un effort pour libérer le plus possible l'individu de toute règle étrangère à lui-même. Mais cet effort ne pouvait être chez eux conséquent, ni même pleinement sincère, puisqu'ils se font de la raison et de la loi la même conception que leurs prédécesseurs. Et c'est ce qui fait qu'ils échoueront complètement à expliquer l'action par leur loi générale d'utilité.

Or, si le bien, l'intérêt, dont parlent les utilitaires, ne sont rien autre chose que la loi, l'Idée, les partisans de la morale « scientifique » ne pourront faire autrement que de revenir eux-mêmes, d'une manière ou d'une autre, au principe utilitaire, puisqu'ils admettent, par le nom même qu'ils se donnent, que la cause de l'action morale est quelque loi intelligible, scientifique.

Sans doute, sous le nom d'intérêt, les utilitaires ont quelquefois aussi entendu autre chose que la loi, ou le bien en général ; et c'était l'égoïsme, le plaisir personnel. Ils opposaient alors la doctrine utilitaire à toutes les doctrines de sacrifice. Mais ce n'est là qu'une autre forme de cette excellente intention qui les porte à se présenter comme les défenseurs de l'individu : comme ils ne soupçonnent pas que ce qui s'oppose à l'individualité, c'est non l'altruisme, mais la loi, ils confondent l'individua-

Digitized by Google

lité avec l'égoïsme, comme si l'on cessait d'être soi-même en aimant les autres ! Les doctrines de sacrifice qu'ils combattent ne sont pas, en réalité, des doctrines d'altruisme ; ce n'est pas l'égoïsme qu'elles nous ordonnent de détruire en nous au bénéfice des sentiments affectueux, mais l'individualité même au seul bénéfice de la raison. Or les utilitaires, qui rejettent si vivement le sacrifice, nous donnent cependant pour idéal le même détachement rationnel qui exclut à la fois l'égoïsme et l'altruisme même : l'égoïsme parfait, c'est, pour eux, l'obéissance à la raison pure.

Nous nous permettrons de dire qu'il eût été bien désirable qu'ils fissent réellement de l'égoïsme, comme on le leur reproche, le principe de leur morale : car ce principe, quoique incomplet, devait les conduire à rejeter une certaine conception de la raison, pour sauver au moins la part égoïste de la nature. Mais ils étaient hors d'état de défendre l'égoïsme, et même de le connaître, parce que leur principe secret les conduisait à ignorer et à condamner toute la nature.

Ce que nous allons chercher à mettre à découvert dans les systèmes empiristes modernes, c'est donc la métaphysique ancienne, qui, en s'efforçant de s'adapter à l'expérience, se précipite d'un mouvement continuement accéléré à sa ruine. Stuart Mill, la morale évolutionniste, la morale sociologique, telles sont, nous semble-t-il, les trois étapes intéressantes qui conduisent le principe métaphysique de la morale, de cette forme qu'il avait reçue dans le système de Kant, aux dernières limites concevables de sa transformation. Car, si la loi de l'action individuelle n'est même pas sociale, elle ne peut plus être que strictement individuelle ; et il faudra trouver le moyen de lui assurer de l'autorité, de la rationalité et même de la généralité, sans rien lui enlever de cette individualité qui lui appartient.

Digitized by Google

CHAPITRE II

La morale du bien général: Stuart Mill

SECTION I

L'empirisme du système. La théorie du plaisir

Stuart Mill, comme presque tous les utilitaires, donne des gages à l'empirisme avant de l'abandonner. Et cela, principalement, par sa théorie du plaisir.

Non pas, à vrai dire, que la définition initiale du système soit proprement empiriste : « Ceux qui connaissent la question savent bien que, depuis Epicure jusqu'à Bentham, les écrivains utilitaires ont entendu par le mot *utilité*, non pas une chose distincte du plaisir par des qualités contraires, mais le plaisir même avec l'exemption de la souffrance... Le plaisir, l'exemption de la souffrance sont les seules fins désirables » (1). Nous avons dit que l'hédonisme n'a rien de spécialement empiriste. Il est possible que, pour conduire la nature en possession de cette unique fin, qu'on lui assigne avec tant d'assurance, on soit amené, en définitive, à lui demander les plus grands sacrifices. C'est ce que fait Epicure. Mais il semble que Mill soit, au moins un moment, sur le point d'éviter cet écueil.

L'écueil est donc dans la détermination du critère du plaisir. Ce critère, pour Epicure, était la durée, et c'est en cherchant un plaisir durable que ce philosophe est conduit à l'ascétisme. Mais la durée est un élément extérieur, extrinsèque, du plaisir ; et c'est peut-être ce qui fait qu'on ne peut s'y attacher exclusivement sans en venir à négliger le plaisir même dans ce qu'il a

(1) *Utilitarisme*, trad. Le Monnier, Alcan, ch. II, p. 11-12.

Digitized by Google

de propre. A la fin du XVIII[e] siècle, un écrivain qui exerça sur la pensée de Mill une grande action, mais qu'il nous est inutile, pour notre but, d'étudier ici directement (1), Bentham, revenant d'une certaine manière à Aristippe, avait restitué au plaisir même sa voix au chapitre, et décidé que son intensité fût le premier élément de sa valeur. Mais il paraît qu'il ne voyait pas, entre ce caractère et la durée, l'opposition qui avait tant frappé Aristippe. Car, à côté de l'intensité, il maintient qu'il faut considérer, dans le plaisir, sa durée, à laquelle il ajoute, sans plus d'hésitation, du reste, la certitude, la proximité, la fécondité en plaisirs nouveaux, la pureté (absence de peines), enfin l'extensibilité ou communicabilité. Cet excellent esprit, mais qu'aveugla toujours une excessive confiance dans la simplicité des choses, n'aperçut point que la raison pure, à tort ou à bon droit, promet justement à la volonté, par le détachement, une satisfaction sans mélange, qui se réengendre indéfiniment elle-même, certaine et toujours proche, supérieure aux vicissitudes du temps, qui se communique à l'infini sans se diviser, et qui, toute médiocre qu'elle puisse être en elle-même, doit écraser de cette pureté, de cette fécondité, de cette certitude, de cette proximité, de cette durée, et de cette communicabilité infinies tous les plaisirs finis qui n'ont qu'un peu plus de vivacité à leur avantage. Comme il combattait l'ascétisme, il croyait avoir rejeté bien loin de lui toutes les formes du renoncement : jamais il n'eût soupçonné que la raison pût tendre dans le plaisir même un piège à la nature.

Stuart Mill n'a probablement pas non plus aperçu clairement ce danger. Cependant, il découvre assez opportunément que la certitude, la proximité, la fécondité, la pureté, l'étendue constituent, aussi bien que la durée, des caractères plutôt circonstanciels qu'intrinsèques du plaisir ; et sans aller, assurément, jusqu'à sacrifier l'« arithmétique morale » d'Epicure et de Bentham, il veut cependant qu'on attache une importance particulière à la *qualité* du plaisir. C'est là, croit-il, une règle capable d'assurer

(1) Les manifestations de la pensée utilitaire ou hédoniste n'ont, pour ainsi dire, point cessé depuis la Renaissance jusqu'au XIX[e] siècle. Mais nous avons dit qu'il était dans notre intention de laisser de côté toutes les doctrines qui n'ont point contribué d'une manière importante à la modification du principe de la morale, quelque intérêt qu'elles présentent au point de vue dogmatique ou historique.

Digitized by Google

au plaisir une garantie spéciale, en même temps qu'une plus haute élévation.

Cette innovation est de grande importance, et elle a été fort discutée.

C'est une critique devenue banale, que la qualité, dans le plaisir, ne fait qu'un avec cet élément, distinct de l'intérêt, que les rationalistes appellent moralité, et que la nouveauté de Mill est, en réalité, la ruine de l'utilitarisme empiriste. Mill lui-même semble, à vrai dire, prêter des armes à cette critique, lorsqu'il nous déclare que, de deux plaisirs, le plus désirable qualitativement est celui que préfère un homme également *compétent* dans l'un et dans l'autre, *lorsqu'il n'est influencé par aucun sentiment d'obligation morale* (1). C'est, en effet, manifestement reconnaître qu'il peut exister un sentiment d'obligation morale indépendant de l'attrait du plaisir. Mais pourquoi l'obligation serait elle la règle ? Mill trouve, non seulement sa défense, mais même l'occasion d'une réplique vigoureusement offensive à ses critiques, dans sa théorie de l'obligation. Nous l'étudierons mieux un peu plus tard, et nous ne voulons ici qu'en indiquer le principe. Selon Mill, l'obligation, au moins sous ses formes les plus caractérisées, n'est nullement un phénomène moral, mais seulement un phénomène social. Le sentiment de l'obligation peut être, dans chaque conscience, le résultat des influences sociales les plus diverses ; et, suivant le milieu, il peut s'attacher aux conceptions de l'action les plus opposées : c'est donc un produit moralement neutre, et qu'il faut distinguer de la règle morale. La valeur de l'obligation dépend de la valeur des actions où l'obligation engage la volonté : elle ne fait point cette valeur. Nous disons que cette théorie, non seulement doit permettre à Stuart Mill de se dégager de l'objection qu'on lui adresse, mais qu'elle l'autorise même à porter la critique dans le camp de ses adversaires : et elle nous révèle, en effet, dans leur système une très importante équivoque, sur laquelle personne n'avait encore attiré l'attention.

Tous les philosophes rationalistes, et surtout les philosophes chrétiens et Kant, ont présenté le devoir comme une loi, une contrainte impérieuse, imposée à la nature sensible par quelque force qui la dépasse et lui reste plus ou moins étrangère. Or, cette obligation d'origine sociale que Mill vient de nous décrire réalise précisément dans la conscience de chacun une loi

(1) Liv. cité, p. 16.

Digitized by Google

extérieure et supérieure à la personne individuelle. Les métaphysiciens anciens et modernes auraient eu beaucoup de peine à trouver dans la nature le fondement du devoir, comme ils le définissaient : mais ils ont connu ces préceptes qui, imposés du dehors et sans justification à la conscience, y revêtent précisément le caractère d'impériosité spécial qu'ils attribuent à l'action de la raison ; et ils n'ont pu manquer de chercher à tirer profit pour leur thèse d'une analogie qui se présentait si opportunément. De tout temps, la parénétique, en défendant les préceptes de la tradition comme les ordres de la raison même, inclina les esprits à prendre la contrainte du milieu social pour l'obligation proprement morale.

Voilà l'équivoque dont la théorie de l'obligation de Mill débarrasse d'abord sa doctrine. Et la distinction qu'elle établit entre l'obligation dite morale et la règle vraiment morale restitue, en même temps, à sa théorie de la qualité des plaisirs une signification clairement empirique. Il ne s'agit plus que d'une règle de fait. C'est bien un fait qu'en chacune de nos tendances, une pointe de diamant, affinée par l'usage, conserve souvent sa sensibilité incorruptible, lorsque leurs premières exigences ont depuis longtemps perdu leur aiguillon. Cette part du plaisir, qui échappe à la satiété, et qui sort de l'expérience comme d'une épreuve, en est l'élément de qualité, comme le bon fil dans le drap. Et cette appréciation de la qualité du plaisir vient toute de la pure expérience et de la nature.

Mill ne soutient pas, du reste, que le plaisir de qualité doive, en toute occasion, être préféré au plaisir plus grossier. Le raffinement n'est pas toujours de circonstance, et la nature ou la société peuvent exiger le sacrifice de nos activités les plus délicates à des activités plus utiles : la moralité, qu'elle soit ou non dans l'utilité, n'est donc pas toujours du côté de la qualité. Il arrive aussi que le choix du plaisir soit indifférent au point de vue moral. Quand la qualité et la moralité vont ensemble, on ne voit donc aucune raison de supposer que la première ne pourrait exister, si la seconde ne lui tenait compagnie. Mais la moralité, qui suit toujours le plus raisonnable, devra être, ordinairement, du côté de la qualité, parce qu'il est rare, malgré tout, qu'une bonne raison nous engage à préférer des plaisirs grossiers à des plaisirs délicats, et qu'il n'est pas moins rare que le choix à faire, en pareil cas, soit complètement indifférent au point de vue de la raison.

On fait encore un grief à Mill du critérium qu'il propose de

Digitized by Google

la qualité : « Si, entre deux plaisirs, tous ou presque tous ceux qui les ont expérimentés choisissent l'un des deux, sans être influencés par aucun sentiment d'obligation morale, celui-là sera le plaisir le plus désirable. Il y a un fait indiscutable : ceux qui connaissent et apprécient deux sortes de manières de vivre donneront une préférence marquée à celle qui emploiera leurs facultés les plus élevées. Peu de créatures humaines accepteraient d'être changées en animaux les plus bas, si on leur promettait la complète jouissance des plaisirs des bêtes. Aucun homme intelligent ne consentirait à devenir imbécile, aucune personne de cœur et de conscience à devenir égoïste et basse, même si on leur persuadait que l'imbécile, l'ignorant, l'égoïste, sont plus satisfaits de leurs lots qu'elles ne sont des leurs. Elles ne se résigneraient pas à abandonner ce qu'elles possèdent en plus de ces êtres pour la complète satisfaction de tous les désirs qu'elles ont en commun avec eux. » Pour ceux qui abandonnent momentanément les plaisirs élevés « sous l'influence de la tentation, cet abandon est compatible avec l'appréciation complète de la supériorité intrinsèque des plaisirs élevés. » Et, quant à ceux qui les abandonnent complètement, il est probable « qu'avant de se laisser aller aux plaisirs des sens, ils étaient devenus incapables des autres. Si l'on veut savoir quel est le meilleur de deux plaisirs, ou quel est le meilleur mode d'existence, celui qui donne le plus de bonheur, on doit s'en rapporter au jugement de ceux qui ont goûté aux deux bonheurs, et, s'il y a dissidence, celui de la majorité d'entre eux doit être regardé comme définitif » (1).

On objecte (2) : « Là où il y a dissidence, il ne peut y avoir infaillibilité : si la minorité se trompe, qui nous dit qu'elle ne deviendra pas, à un moment donné, la majorité ?... Comment regarder comme définitif un jugement limité à quelques hommes ? Comment regarder comme éternel ce qui n'est pas universel ? Comment espérer que l'unanimité des hommes se conformera, en fait de plaisirs, à la décision d'une simple majorité ? Ce concile d'utilitaires ne peut remplacer la raison individuelle, puisqu'il ne parvient pas à l'exclure de son sein et qu'il se compose d'individus. »

Le principe de cette critique est toujours, comme on le voit, dans l'hypothèse que la théorie discutée se propose de fon-

(1) *Utilit.*, p. 16 à 20.

(2) Guyau, *La morale anglaise contemporaine*, 2e édit., Alcan, p. 253.

Digitized by Google

der une obligation universelle ; ce qui laisse entendre qu'un précepte universellement obligatoire peut être fondé dans une théorie quelconque. Nous nous contenterons de répéter que Mill n'a aucune ambition de ce genre, que sa conception de l'obligation lui interdit même une telle ambition. Cette objection écartée, on verra que notre auteur ne pouvait donner de la qualité des plaisirs un critère plus heureux que celui qu'on critique, plus conforme à ce qu'on exige, en toute matière, d'un critère *de qualité*. Nous avons le droit, sans doute, de juger du plaisir par nous-mêmes ; cependant, nul homme de sens ne se refuse jamais, en aucune autre question, à contrôler les jugements de son goût par ceux des personnes qu'il estime les plus compétentes en la matière ; et il n'y a pas de raison pour que nous soyons plus insensibles à leur opinion concordante en matière de bonne conduite que nous ne le sommes en matière d'élégance, d'art ou de beau langage.

On pourrait, cependant, reprocher à Stuart Mill d'avoir abandonné la décision à la majorité, alors que, partout, en pareil cas, elle appartient à l'élite seule. Cette élite n'est point recrutée arbitrairement, et, si ses limites sont toujours un peu flottantes, elle ne comprend jamais, en tout cas, qu'un assez petit nombre d'hommes. En toute matière, les gens grossiers ont une vague conscience de leur insuffisance. Ils se portent d'eux-mêmes à élire, dans leur milieu, quelques modèles qui les dépassent, et dont le goût devient la règle du leur. Ces modèles, eux-mêmes relativement grossiers, chercheront à se perfectionner par une imitation plus parfaite, et, de degré en degré, nous nous élèverons à l'élite, qui est choix sur choix. C'est de cette élite, en matière morale, qu'il convient, sans doute, d'étudier et de suivre les jugements.

Cette réserve faite, il reste que l'on ne peut juger de la qualité d'aucune chose en dehors des appréciations du public. Ce qui se produit dans chaque individu par la comparaison des expériences, cet affinement du goût, cette délicatesse, se produit, sous une forme plus parfaite, dans la conscience sociale, par la comparaison des individus. Il ne faut pas attendre de ce travail social d'épuration un verdict catégorique en quelque matière que ce soit. La qualité des choses n'a pas de critère véritablement objectif. Mais l'échelle des expériences subjectives devient en quelque sorte infinie par la participation de tous les hommes à ces expériences ; l'épuration du goût réalisée aux plus hauts degrés de cette échelle atteint une qualité qui ex-

Digitized by Google

prime vraiment un idéal de la nature humaine. Un homme ne se trompera presque jamais en se conformant à cet idéal.

La doctrine de Mill, ainsi présentée, se défend donc facilement contre les critiques des philosophes rationalistes, qui s'imaginent que le devoir est une *loi* universelle, et, par suite, qu'il possède la contrainte, l'obligation spéciale des lois. Mais elle ne conservera son avantage qu'à une condition. Il faut que Mill trouve le moyen de définir le bien sans revenir à la doctrine rationaliste. Le reproche latent que sa théorie renferme à l'égard des rationalistes pourrait être ainsi explicité : « Vous êtes incapables de définir l'obligation par la raison pure, et ce que vous prenez pour une obligation de raison n'est qu'un instinct, une tradition aveugles. » Mill croit cependant à une obligation de raison. Il est fort éloigné de confondre, comme on a fait après lui, l'obligation vraiment morale avec cette tradition ou instinct de société. Il s'engage donc à donner une définition de la loi morale qui soit à la fois empirique et distincte de la loi purement sociale des mœurs.

Malheureusement, sa doctrine ne répond pas à cet engagement tacite. Sa théorie de la qualité des plaisirs joue dans sa morale le même rôle que la théorie de l'activité chez les Stoïciens. Elle le ramènera, à différentes reprises, à sentir ce qu'il y a d'original dans une loi de l'action ; mais elle ne l'empêchera pas de proposer à l'action, tout comme les Stoïciens, une loi qui la détruit. C'est que sa perspicacité ne va pas jusqu'au principe de l'erreur idéaliste. Sans doute, les rationalistes ont toujours utilement profité de la ressemblance qui existe entre l'obligation de raison et l'obligation de tradition : mais cette confusion n'est pas aussi sans quelque fondement : car ces deux formes d'obligation constituent également des lois générales ; et c'est ce caractère commun qui destinait les deux doctrines, après s'être rapprochées longtemps avec équivoque, à se confondre finalement l'une dans l'autre. Pour échapper lui-même au rationalisme, Mill nous doit donc une définition nouvelle d'une loi d'action : une définition qui énonce, contre toutes les théories de la loi qui nous asservissent, que notre loi est notre œuvre et la création de notre liberté. Mais il ne pourrait justifier un tel principe sans modifier toute la doctrine empiriste de la connaissance et de l'action. Il devrait établir, en général, que les lois ne sont pas objectives, et renoncer à ce principe de l'empirisme : que la nécessité est un effet de perceptions habituelles de consécutions. La suite de cette première réforme serait que l'homme n'a pas une loi qui

Digitized by Google

puisse être conçue comme *le bien de sa nature vraie*. Car, si son activité poursuit un bien vrai, comme toute vérité est générale, ce bien est nécessairement un bien général et qui supprime son activité et sa liberté mêmes. Ainsi la logique devrait conduire Mill à renoncer à tous les principes de l'empirisme théorique et pratique, au déterminisme et à l'utilitarisme à la fois. Il n'en a même pas le soupçon.

Sa théorie de la qualité des plaisirs l'engageait, cependant, disons-nous, dans cette voie. Il saute aux yeux qu'en faisant de la qualité des plaisirs l'élément prépondérant de leur choix, on a donné la direction de la conduite, non pas au plaisir même, mais à l'activité secrète qui le pousse à se diminuer en se raffinant, et qui peut avoir une autre fin que le plaisir. C'est un phénomène remarquable, en effet, que la nature mieux consciente en arrive à préférer, dans le plaisir, la qualité à la quantité, comme si le plaisir en lui-même lui était un bien secondaire. Mais ce n'est pas seulement un plaisir moindre qu'elle peut préférer à un plaisir plus grand : suivant la propre excellente observation de Mill, elle peut aussi trouver plus de « qualité » à une souffrance qu'à un plaisir. Et cela devra surtout arriver, à coup sûr, si elle juge de la qualité par l'opinion des gens compétents : car nous ne pouvons suivre ordinairement cette opinion sans être conduits à faire abstraction, dans bien des cas, de la nôtre propre. Il est évident que la qualité devient alors elle-même un caractère purement « circonstanciel » pour le plaisir que nous choisissons. Elle lui appartient par cette « circonstance » qu'il est préféré d'un grand nombre d'hommes, bien qu'aucun attrait ressenti ne le recommande à nos préférences particulières. Cependant, du jugement de qualité fondé sur des expériences personnelles, on passe tout naturellement, comme nous l'avons dit, au jugement de qualité fondé sur les expériences des autres. Tout jugement de qualité du premier genre suppose déjà, en effet, une part de désintéressement : il est impossible que ce jugement ne s'oppose pas une infinité de fois à nos préférences, à nos intérêts les plus vifs. Or, il est naturel que celui qui se soumet ordinairement, bien qu'à contre-cœur, à l'appel des plaisirs de qualité, où s'exprime une expérience purement personnelle, et, par suite, nécessairement étroite, de la destination la plus profonde de la nature, s'enchaîne sans trop d'hésitation à des maximes fondées sur une expérience plus étendue et justifiées par des adhésions nombreuses. Cela est naturel, et je ne m'étonne pas que Stuart Mill le reconnaisse ; mais cela détruit l'axiome hédoniste : que « le

Digitized by Google

plaisir est la seule fin désirable ». Ce qui est fait pour surprendre davantage, c'est que ce point même, Stuart Mill semble l'accorder. « Il vaut mieux, dit-il, être un homme *malheureux* qu'un pourceau satisfait, Socrate *mécontent* qu'un imbécile heureux. Et, si l'imbécile et le pourceau sont d'une opinion différente, c'est qu'ils ne connaissent qu'un côté de la question » (1). A la vérité, il remarque que le plaisir de qualité qui consiste dans les jouissances de l'intelligence compense et au-delà pour l'homme supérieur toutes les souffrances positives. Mais il faut reconnaître qu'il ne les compense pas du point de vue purement hédoniste. « L'animal est heureux, dit Stuart Mill : l'homme est content *dans le malheur* et préfère cet état » (2). On pense malgré soi à l'Epicurien qui s'est fait une joie inébranlable à tous les supplices. Du reste, Mill reconnaît, dans ce texte même, qu'il s'agit ici de contentement plus que de plaisir. La compensation en question ne vient pas donc, à proprement parler, du plaisir, mais de l'indifférence de la volonté détachée, qui fait son bonheur de sa privation même. Ce qui compense la souffrance, c'est donc le sentiment que le plus grand bien n'est pas de jouir, mais de suivre sa nature et de se soumettre à l'ordre des choses. Ce sentiment, dans son caractère spécial et irréductible, Mill l'appelle « dignité humaine ». Impossible de le mieux caractériser. « Ce qui exprime le mieux, dit-il, la répugnance qu'éprouve un être doué de facultés plus élevées à tomber dans ce qu'il sent être un degré d'existence moins élevé, c'est un sentiment de dignité que possèdent tous les êtres humains, sous une forme ou sous une autre. Pour ceux chez qui ce sentiment de dignité est puissant, il forme une partie si essentielle de leur bonheur que rien de ce qui entre en lutte avec lui ne saurait, si ce n'est momentanément, leur être un objet de désir » (3). Il suit bien de ce texte que les satisfactions de la sensibilité ne sont pas ce qui règle l'activité, que les sources de l'action descendent plus bas que les prévenances du plaisir.

Tout cela devait donc conduire Stuart Mill, comme nous le disions, à chercher la loi de l'activité en dehors du *bien* de la nature. Et c'était là le salut pour ce système, puisqu'on n'a jamais pu chercher la loi d'action dans le bien, sans admettre que la loi consiste pour l'activité à se détruire. Stuart Mill, malheu-

(1) *Utilitarisme*, p. 18.
(2) Ibid.
(3) P. 21.

Digitized by Google

reusement, ne croit pas à la nécessité de cette relation. Il va donc chercher à rationaliser, c'est à dire à généraliser, le plaisir ; et l'ambition de trouver un bien qui soit *général* le ramènera au même rationalisme où l'ambition de découvrir un bien constant conduisait Epicure. Car il ne s'agit là que d'une même ambition sous deux apparences distinctes.

SECTION II

L'idéalisme du système. La théorie du bonheur général

I

QUE LE « BONHEUR GÉNÉRAL » N'EST QU'UN AUTRE NOM DE L' « IDÉE »

« La doctrine de la qualité, *du reste* », nous dit Mill, sur un ton de détachement qui nous montre combien lui-même en méconnaît la portée, « n'est point nécessaire pour accepter le principe utilitaire ; car ce principe n'est pas seulement celui du plus grand bonheur de l'agent, mais encore celui du plus grand bonheur total et général. Et, si l'on peut douter qu'un noble caractère soit toujours heureux à cause de sa noblesse, on ne peut douter qu'il ne rende les autres hommes plus heureux » (1).

Ce principe du bonheur général, apporté de cet air rassuré dans une doctrine qui fait du plaisir individuel la base de toute la morale, a encore plus étonné que la théorie de la qualité, et nous ne nierons pas, cette fois, que l'étonnement n'ait une justification. Remarquons, cependant, que ce principe n'est pas propre à Mill (le meilleur de sa thèse n'est pas ce qu'il emprunte) : or, c'est un fait bien digne d'attention que la théorie qui a suscité le plus de critiques aux doctrines utilitaires est celle qu'elles paraissent s'être toujours le moins préoccupé de jus-

(1) P. 21.

Digitized by Google

tifier. Il semble que l'on considère d'un côté comme évident ce que l'on regarde de l'autre comme absurde et contradictoire.

C'est ce que l'on constate déjà bien chez Bentham ; et l'on dirait que ce philosophe a même attribué au principe de l'intérêt général l'évidence d'une vérité d'arithmétique. « Si chaque homme, dit-il, agissant avec connaissance de cause dans son intérêt individuel, obtenait la plus grande somme de bonheur possible, alors l'humanité arriverait à la suprême félicité, et le but de toute morale, le bonheur universel, serait atteint » (*Déontologie*, I, 19). Et ailleurs : « Comment obtiendra-t-on le bonheur de tous dans la plus grande proportion possible, si ce n'est à la condition que chacun en obtiendra pour lui-même la plus grande quantité possible ? De quoi se composera la somme du bonheur total, si ce n'est des unités individuelles ? » (ibid., 26).

Il y a là, du reste, un argument qui, sans doute, pris à la lettre, ne peut être réfuté. Dès que l'on suppose que *chaque* homme obtient la plus grande somme de bonheur possible, le terme « possible », dans l'hypothèse, n'indique plus les possibilités absolues des différents hommes. Il indique leurs possibilités sous la restriction que chacun soit heureux. Mais cette restriction, pourquoi l'individu l'accepterait-il ? Posons la question ainsi : « Un individu, agissant avec connaissance de cause dans son intérêt individuel, obtient la plus grande somme de bonheur possible : est-il évident que le bonheur a gagné de ce fait en extension, en généralité ? » La réponse dépend évidemment de ce qu'on entend par « agir avec connaissance de cause dans son intérêt individuel ». Si le véritable intérêt de chacun est l'extension brutale du moi, la toute-puissance, le bonheur général sera menacé par tous les individus conscients et énergiques. Cette menace ne peut être détournée que d'une manière : il faut prouver que le véritable intérêt de chacun est naturellement d'accord avec celui de tous. La morale utilitaire doit définir le souverain bien de telle sorte que tout le monde y puisse atteindre.

C'est par là que cette morale revient toujours au rationalisme. C'est par là qu'elle y était déjà ramenée chez Epicure. On considère généralement, il est vrai, que le principe de l'intérêt général est une addition des utilitaires modernes à l'hédonisme antique : mais on ne peut rien dire de plus inexact. Rappelons le principe des éliminations pratiquées par Epicure sur les différents plaisirs pour en dégager l'idée du bien *vrai*. Ce bien

Digitized by Google

ne doit être inaccessible à aucun homme. Il ne peut donc être aucun des biens dont un homme pourrait être privé, non seulement par le fait de la nature, mais aussi par le fait d'autres hommes. Aucun des biens qu'on se dispute n'est le bien véritable, lequel n'est jamais objet de désir. Si donc l'harmonie sociale, dans le système d'Epicure, n'est pas le bien, elle en est le signe. C'est ainsi qu'une doctrine peut avoir pour objet le bonheur général, même alors qu'elle semble s'en soucier le moins. Rousseau, pareillement, avec le bonheur d'Emile, assure le bonheur général, grâce à des éliminations pratiquées sur les différents biens dans l'esprit d'Epicure. Le principe des éliminations d'Epicure et de celles de Rousseau, c'est donc l'idée de bien général, que les modernes mettent seulement mieux en relief.

Or cette idée est fort dangereuse. Sans doute, la définition de la morale ne peut être abandonnée au caprice de chacun ; et il rentre, du reste, dans le concept même d'une règle (qu'elle soit morale ou non), que plusieurs choses sont soumises à une loi commune. Mais il rentre aussi dans le concept d'une action que quelque chose est fait, c'est-à-dire est créé et mis au monde ; et l'on ne peut proposer à l'action de *se soumettre* à une loi générale sans lui proposer de se détruire. Le problème moral consiste à donner un sens à cette formule : *faire sa loi* ; et, si la loi ne peut *être faite*, si elle est toujours la règle de ce qui se fait, c'est que le problème de l'action est absurde et que l'action ne peut jamais devenir raisonnable. Mais les empiristes, tout semblables, en cela, aux rationalistes, n'ont aucun soupçon de cette vraie nature de la difficulté morale, et qu'une certaine généralité de la loi est la ruine de l'individualité même. Même s'ils s'attachent à un individu, ils ne cherchent, dans l'individu qu'ils considèrent, qu'un trait à la fois stable et commun de la nature humaine ; et c'est à ce trait qu'ils veulent réduire tous les hommes, comme autant d'unités interchangeables du chiffre humain. Dès qu'on est inspiré par cette préoccupation de la généralité, il importe fort peu que l'on considère un homme ou tous les hommes : la vérité est que, dans les deux cas, on considère seulement un symbole du genre, l'homme en général. Mais le bien de l'homme en général ne peut être le bien de l'homme en particulier : si celui-ci se plaît aux querelles ou à l'amitié, s'il aime une femme, des enfants, un coin du sol, qu'il disputera contre toute la terre, l'homme en général, par hypothèse, ne possède aucune de ces déterminations. Il faut retrancher tout ce qui caractérise les individus comme tels pour constituer le

Digitized by Google

genre ; et il est évident que l'on ne trouvera jamais dans l'idée du genre la lutte entre les propres individus dont il est fait. Voilà l'évidence dont s'inspirent secrètement les utilitaires. Ils vont construire un homme génériquement parfait, c'est-à-dire exempt de toutes les tendances particulières aux individus. Ensuite, il leur suffira de multiplier ce symbole en millions d'exemplaires, et nous aurons précisément l'humanité bienheureuse que nous cherchons : chaque homme y atteint, en effet, toute la perfection générique de son activité, et nul n'y fait obstacle à l'activité d'aucun autre.

Ces idées ne se trouvent pas, sans doute, expressément dans Bentham ni dans Stuart Mill. Elles ne se trouvent pas davantage expressément dans Epicure. La métaphysique, dans ces doctrines, n'est point consciente : c'est un instinct, qui ne se manifeste que sous forme de postulats. C'est un postulat, chez Bentham, que l'accord fondamental des intérêts individuels. Un tel postulat, contraire aux faits, ne peut prendre sa force que dans le sentiment que les faits n'expriment point la nature, et que cette nature, au fond, est ordonnée, harmonieuse, adaptée. On n'est pas empiriste parce que l'on propose à l'activité le plaisir pour fin, mais seulement si l'on détermine cette fin empiriquement. Dès que l'utilitarisme marque que les faits de la vie courante ont moins de prix pour lui qu'une doctrine, il peut être soupçonné d'apporter à l'activité une règle qu'il ne lui a point demandée ; et il suffira toujours, en pareil cas, d'analyser cette règle pour y retrouver le postulat rationaliste.

Mais on nous accusera peut-être de simplifier l'argument de Bentham. Jouffroy avait déjà fait remarquer que cet argument, pris à la lettre, renferme une substitution du genre à l'individu, et il s'étonnait que cette substitution ne fût justifiée par aucune preuve. Guyau lui reproche (1) de n'avoir pas su apercevoir cette preuve, et il insiste sur le grand rôle attribué par Bentham aux plaisirs de la sympathie (2). Si grand que soit ce rôle, il ne peut justifier l'argument en question. Lorsque l'on affirme que l'intérêt général est le but général, sous prétexte que l'intérêt privé est le but de chacun, on ne considère pas un intérêt privé spécial

(1) *Morale anglaise contemporaine*, p. 25, note.

(2) Ibid., p. 18 et suivantes.

Digitized by Google

et plus ou moins accommodé de sympathie ; on assure que l'intérêt privé, *quel qu'il soit*, ne peut s'additionner à lui-même sans donner pour total l'intérêt public. Cette preuve se suffit donc à elle-même et possède sa propre évidence, qu'elle emprunte toute à la mathématique secrète de l'idéalisme.

Or, lorsque Mill, au chapitre IV de son *Utilitarisme*, veut nous fournir une preuve définitive du principe d'utilité générale, voyez comme il se rapproche naturellement de Bentham : « On ne peut donner la raison qui fait que le bonheur général est désirable ; on dit seulement que chaque personne désire son propre bonheur ; c'est un fait, et nous avons ainsi la seule preuve possible que le bonheur est un bien, que le bonheur de chacun est un bien pour chacun, et que le bonheur général est un bien pour tous » (1).

Tel est donc le postulat de la doctrine. Il s'agit avant tout de soumettre les hommes à une règle que la raison comprenne. Or elle ne comprend que le général : et toute règle est un niveau. Maintenant, la doctrine ne peut oublier son enseigne empiriste, et nous ne trouverons que des faits pour devanture à cet idéal rationnel. Le désintéressement, ici comme ailleurs, va servir de substitut sensible à la loi de pure raison. Et c'est là ce que les amis et défenseurs de la doctrine, comme fait Guyau, nous opposeront toujours, pour nous dissimuler son secret rationalisme et son secret ascétisme. En réalité, nous ne retrouverons ici encore qu'une expression nouvelle d'une éternelle équivoque de l'idéalisme : dans tous les systèmes, l'altruisme n'est que le paravent de la raison pure.

II

L'ASCÉTISME DE MILL OU LA RÉALISATION DE L' « IDÉE » DANS LE PRÉSENT

A vrai dire, cette équivoque est mille fois plus apparente chez Stuart Mill que chez Bentham. Bentham ne connaît qu'une sympathie grossière, qui n'exige aucun sacrifice personnel. Il

(1) P. 66.

Digitized by Google

s'imaginait, comme on sait, que la doctrine économique d'Adam Smith avait révélé l'existence d'une harmonie naturelle entre tous les intérêts humains. L'ouvrage de cet économiste est, à ses yeux, « un traité de bienveillance universelle » (*Deont.* I, 208) : « les peuples sont associés, et non rivaux, dans la grande entreprise sociale » (ibid.) ; notre propre intérêt doit nous conduire à ménager les autres comme les instruments de notre fortune. L'intérêt doit même nous pousser plus loin. « Comment un homme pourra-t-il être heureux, si ce n'est en obtenant l'affection de ceux dont dépend son bonheur ? Et comment pourra-t-il obtenir leur affection, si ce n'est en les convaincant qu'il leur donne la sienne en retour ? Et cette conviction, comment la leur communiquer, si ce n'est en leur portant une affection véritable » (I, 27) ? A mesure donc que notre activité s'étend, nos affections aussi doivent s'élargir. Or « il n'est en fait presque pas d'individus qui ne soient rattachés à la société par quelque lien plus ou moins fort. Le cercle s'étend, l'intimité se fortifie à mesure que la société s'éclaire. L'intérêt, d'abord renfermé dans la famille, s'étend à la tribu, de la tribu à la province, de la province à la nation, de la nation au genre humain tout entier » (I, 208).

C'est aller vite en besogne. En réalité, il existe une différence profonde entre l'harmonie économique des intérêts, qui, si elle n'est point un fait, peut, au moins, être jugée réalisable, et l'harmonie des désirs, dont Bentham fait la base de son optimisme moral. Tout marché conclu suppose deux hommes accordés, mais non point nécessairement deux hommes satisfaits, et le commerce, qui a pour base la concurrence, est fondé sur la rivalité des désirs beaucoup plutôt que sur leur harmonie. C'est ce que Rousseau avait bien vu : si, à ses yeux, toutes les natures humaines sont accordées, ce n'est point par où elles désirent ; c'est, au contraire, par où elles peuvent cesser de désirer : la concurrence vient du désir, et l'harmonie, du renoncement. La théorie optimiste de Bentham ne pouvait résister à une étude impartiale des faits. La doctrine de Ricardo, celle de Darwin, vinrent successivement porter à l'optimisme économique, puis à l'optimisme tout court, des coups fort rudes. Il fallut revenir des illusions qu'on s'était faites sur les avantages de la liberté. Il fallut concéder que la concurrence fait des victimes, que les lois de la vie sociale, celles de la vie en général, ont naturellement peu d'égard au détail misérable des individus.

Le principe utilitaire de l'accord du bonheur général et du bonheur particulier ne pouvait survivre à de telles conces-

Digitized by Google

sions sans se modifier profondément. Les natures humaines, va-t-on dire, sont accordées, c'est entendu ; mais, pour apercevoir cet accord, il ne suffit pas de considérer la nature en n'importe quel point : l'optimisme n'a pas ses titres tout grand étalés dans l'expérience. L'intérêt de l'individu qui s'accorde nécessairement avec celui du groupe n'est pas son intérêt le plus apparent. Peut-être est-ce un intérêt qu'il ne connaît pas, qu'il n'apprécie pas. Il faut combattre cette voracité qui se précipite au plaisir, et qui, dans tout ce qui est agréable ou utile, reconnaît aussitôt un bien véritable. Il faut chercher dans la nature une sympathie raffinée, un véritable instinct de sacrifice. Nous voyons comme Stuart Mill recevait la doctrine tout inclinée déjà par une sorte de logique intérieure vers l'ascétisme d'Epicure et de la morale éternelle.

C'est au point même où nous avions abandonné l'exposition de son livre que Stuart Mill introduit la discussion de ces idées, en se faisant adresser l'objection suivante : — Le bonheur est inaccessible. La recherche du plaisir, de l'intérêt, nous heurte sans cesse aux hommes et aux choses : si l'on veut maintenir le principe du bien général, il faut donc imposer à l'homme de se limiter et de se contraindre.

C'est la difficulté qui entraînait déjà Epicure à restreindre si fort le champ des plaisirs raisonnables. Mill s'engage dans la même voie, et voici d'abord, en vedette, l'idée épicurienne, qu'à défaut du plaisir positif, on peut toujours chercher l'absence de souffrance, « la préservation ou l'adoucissement du malheur » (1), le plaisir négatif.

Cependant, la doctrine a d'autres ressources. Epicure connaissait des plaisirs positifs presque assurés, un bonheur facile à l'homme modéré et content de peu. « Si cette affirmation » (que le bonheur est inaccessible), dit Mill dans la même pensée, « n'est pas un sophisme, du moins, elle est une exagération. » Le bonheur dont parlent les utilitaires « ne compose pas une existence d'extase, mais une existence faite de peines peu nombreuses et transitoires, de plaisirs nombreux et variés, avec une prédominance de l'actif sur le passif, une existence assise sur

(1) P. 23.

Digitized by Google

ce principe qu'il ne faut pas demander à la vie plus qu'elle ne peut donner » (1).

Mais que doit-elle donner, selon l'esprit de la doctrine ? Nous allons trouver ici ce qui correspond au premier jeu d'Epicure : la bonne vie du sage oisif, sain, libre de soucis matériels, sensible aux arts et à la nature, et à qui les amis ne font point défaut. Si l'on perd sur ce jeu, il reste à retourner une dernière carte : le renoncement.

On peut distinguer, nous dit Mill, « deux éléments principaux et constitutifs d'une vie heureuse,... un seul suffit même parfois : la tranquillité et le mouvement. Avec beaucoup de tranquillité et peu de plaisirs, bien des gens se trouvent contents. Avec beaucoup de mouvement, d'autres se consolent de bien des souffrances ». Or ces deux biens peuvent être facilement assurés à tout homme, et ils sont tels que l'un prépare ordinairement à goûter l'autre (2). Joignez-y les « affections privées ou publiques » et « la culture intellectuelle ». « Ceux qui ont cultivé l'amitié ou l'amour plus général des hommes conservent jusqu'à la mort l'intérêt qu'ils prenaient à la vie dans toute la vigueur de leur jeunesse et de leur santé. » Or « chaque être humain, à des degrés différents, est capable d'affections privées et naturelles » ; et, d'autre part, « rien ne s'oppose à ce qu'une culture d'esprit suffisante pour faire prendre de l'intérêt aux choses de l'intelligence soit l'héritage de quiconque naît dans un pays civilisé » (3).

On ne peut nier que le bonheur ainsi défini est, sans doute, *possible*. Voilà une bonne page de psychologue, de bons conseils et de bonnes espérances. Mais nous n'étudions pas la question en purs psychologues ; et il s'agit beaucoup moins pour nous de savoir comment l'homme peut être heureux que de savoir comment il doit l'être. C'est une loi de l'action que nous cherchons et que notre auteur nous a proposé de chercher avec lui. Lorsque cette question était posée : « Le bonheur est-il accessible ? » nous comptions qu'on allait nous parler du bonheur comme on l'avait défini, de ce bonheur universellement poursuivi et universellement accessible : du bonheur général ; et nous apercevions dans cette question une autre forme de celle que les rationalistes se posent : « Le devoir est-il possible ? » et qui

(1) P. 24.
(2) P. 25.
(3) P. 26 et 27.

Digitized by Google

signifie, non pas : « Quelques hommes peuvent-ils l'accomplir ? » mais : « Tous les hommes peuvent-ils l'accomplir ? » Il est évident que le développement précédent ne répond pas à cette question. Mill n'y répond pas davantage lorsqu'il ajoute que « la pauvreté pourra être supprimée par la sagesse de la société », la mort, « reculer devant les progrès de la médecine » (1). Aucune doctrine ne nous a jamais interdit positivement d'aimer les arts, les hommes, de rechercher le repos ou le mouvement, de fuir la mort ou la pauvreté. Le problème est de justifier en raison les biens que la nature poursuit : nul système n'y est parvenu qu'en ramenant les diverses inclinations naturelles au seul désir du néant. Stuart Mill a-t-il une conception de la loi rationnelle qui lui permette d'échapper à ces conclusions ? Car, pour ce qui peut me rendre heureux, je le sais assez bien par moi-même, et ce n'est pas le renseignement que j'attends d'un système de morale : j'en attends qu'il me dise comment je puis être heureux sans être un sot, ce qu'il ne fera jamais, s'il ne me parle que de mes goûts et de ma nature sensible.

Dira-t-on que la signification proprement morale des pages que nous commentons se trouve en ce que l'auteur y cherche à définir un bien individuel qui puisse être généralisé sans inconvénient ? Soit. Mais l'idée de ce bien reste imprécise. Tout le monde désire du mouvement : quel sera le mouvement généralisable ? Tout le monde désire du repos : quel est le repos conforme à la règle universelle ? L'amour a de tout temps causé autant de mal que de bien ; l'affection est souvent injuste, exclusive ; la passion politique a des excès fâcheux. Epicure nous permet d'abord quelques plaisirs ; en second lieu, il les déclare inutiles ; et, finalement, on aperçoit qu'ils étaient même, dans sa pensée, contraires à la loi, qui nous ordonne de nous suffire à nous-mêmes : la loi de constance condamne l'activité même. On peut soupçonner le même progrès dans la pensée de Mill. Il nous a dit qu'il faut savoir se contenter de peu. Mais, alors, la loi n'est pas le désir de chacun ; c'est un désir restreint et mutilé. Nous rencontrons maintenant cette remarque : les « vicissitudes de la fortune et autres désappointements causés par les circonstances extérieures », lorsqu'ils ne viennent pas « d'institutions sociales mauvaises et impar-

(1) P. 28.

Digitized by Google

faites », sont « généralement l'effet de grossières imprudences, de désirs malsains » (1). Ce langage énergique indique que l'auteur possède une règle qui juge la nature. Nous savons, enfin, qu'en matière sociale, il n'est pas optimiste comme Bentham : il ne croit pas que la liberté sans réformes soit le remède souverain aux maux sociaux. Tout cela nous fait présager une théorie plus ascétique, qu'une autre objection va faire apparaître.

C'est l'objection suivante : — L'homme peut et doit vivre sans bonheur. « Toutes les nobles créatures l'ont senti et n'ont acquis leur noblesse qu'en apprenant la leçon d'Entsagen ou le renoncement » (2).

On doit croire que l'auteur va protester de toutes ses forces contre une telle assertion. Sa réponse nous montre, au contraire, combien sa pensée est, au fond, identique à celle-là. « Vu l'état présent du monde » (limitons nous-mêmes nos considérations, pour le moment, au monde présent), « il n'est pas de meilleur moyen, pour obtenir tout le bonheur qu'il est possible d'atteindre, que d'avoir la conscience de pouvoir s'en passer ; car rien, si ce n'est cette conscience, ne peut élever un individu au-dessus des accidents de la vie, en lui faisant sentir que ni le sort, ni la fortune adverse ne pourront l'abattre. Une fois pénétré de ce sentiment, il est affranchi de toute inquiétude excessive au sujet des maux de l'existence, et il peut, comme bien des Stoïques aux plus mauvais temps de l'empire romain, puiser tranquillement aux sources de satisfections qui sont à sa portée, sans plus se soucier de leur durée incertaine que de leur inévitable fin » (3).

Que ne nous disait-on cela tout de suite ! Le bonheur sûr est dans la résignation aux lois de l'univers. Il est manifeste que cette maxime pourrait dispenser de toutes les autres. Elle est, du reste, aussi mal accordée avec les autres que la dogmatique, en général, dans les systèmes, avec la parénétique. Ne cherchons pas, toutefois, en la détachant à l'excès, à lui donner une importance qu'elle n'a point dans l'esprit de l'auteur. Nous la relevons comme un symptôme d'une pensée qui se cache et s'ignore. Il n'est pas, évidemment, dans l'esprit de l'utilitarisme de manifester ordinairement son idéalisme secret sous cette forme aristonienne.

(1) P. 28.
(2) P. 23.
(3) P. 30.

Digitized by Google

Et, au contraire, Mill va condamner les doctrines qui placent le bonheur dans le renoncement. Mais, dans sa manière même de les condamner, il ne parviendra pas à dissimuler les traits caractéristiques de l'idéalisme.

Il croit se distinguer profondément de ces philosophies du renoncement en ce qu'il veut que le renoncement ait un but et qu'il refuse de l'admirer en lui-même. Avec Bentham (et c'est une idée que nous retrouverons aussi chez Spencer), il pense que la doctrine du renoncement n'est qu'une survivance des anciennes religions sauvages qui regardaient le bonheur et même la vie de l'homme comme injurieux en quelque manière à Dieu, et qui commandaient des sacrifices humains pour désarmer la colère qu'il en devait ressentir. Le sacrifice humain disparu, les mortifications individuelles, le renoncement, le remplacent.

Il est bien possible que la philosophie ait travaillé à l'origine sur des mythes barbares pour leur donner une signification plus acceptable. Mais la doctrine du renoncement se retrouve dans une infinité de systèmes qui n'ont en eux-mêmes rien de mythique, et elle y est accompagnée d'arguments qui pourraient, à la rigueur, dispenser de lui chercher une origine populaire. Or, ces arguments sont précisément de ceux que Mill ne peut rejeter. Déterminer un bonheur *vrai*, c'est-à-dire universel, en ce double sens qu'il soit le désir de tous les hommes, et qu'il puisse leur être assuré à tous durablement : tel était l'objet de toutes les morales ; et, dans toutes les morales, cette ambition d'universaliser, de rationaliser le bonheur entraînait par elle seule à une définition ascétique du bonheur. Non pas que l'on vît tout de suite cette conséquence, ni qu'on l'acceptât toujours explicitement. Platon, Aristote, Epicure, Zénon, Spinoza se défendent formellement d'y consentir. Mais, qu'ils le veuillent ou non, la règle qu'ils appliquent à la conduite exclut toute activité, parce qu'il n'y a point d'activité qui soit générale, et que la règle doit être générale. Ils ne sacrifient donc pas l'activité de gaieté de cœur ; ils la sacrifient pour la règle, pour rendre l'homme heureux suivant la règle, pour universaliser son bonheur. Or tel est précisément le but de Mill.

Il est vrai, Mill considérera plus volontiers l'idée d'universalité dans sa signification sociale : ses prédécesseurs enfermaient davantage leur sage en lui-même, et, s'ils apercevaient que son détachement assure le bonheur des autres, cependant, ils insistaient peu sur ce point. C'est qu'ils se rendaient compte que le renoncement des autres est seulement une des conditions du bon-

Digitized by Google

heur de chacun. La condition la plus importante du bonheur doit être toujours cherchée, suivant eux, dans le renoncement personnel, et ce dernier reste aussi très justement le fondement de toutes leurs morales sociales.

Il y a là une logique que Mill a certainement sentie, mais qu'il ne se résigne pas à reconnaître ; et, tout en présentant le détachement personnel, suivant le texte précédemment cité (1), comme la condition fondamentale du bonheur individuel, il a fort à cœur que ce détachement s'exerce au profit de tel ou tel individu, qui ne serait point, par conséquent, lui-même, heureux par son détachement propre. « Le héros ou le martyr doit volontairement se passer de bonheur pour l'amour de quelque chose qu'il place au-dessus de son bonheur individuel. Ce quelque chose, qu'est-ce, si ce n'est le bonheur général, ou quelques éléments indispensables à ce bonheur ? Il est beau de savoir renoncer complètement à sa part ou même à ses chances de bonheur ; mais, après tout, ce sacrifice doit être fait en vue d'une fin ; il n'est pas sa propre fin... Rendons honneur à ceux qui peuvent dédaigner pour eux-mêmes les jouissances personnelles de la vie, lorsque, par cette abnégation, ils contribuent noblement à augmenter la somme de bonheur général ; mais celui qui fait ce sacrifice ou qui prétend le faire dans un autre but ne mérite pas plus d'être admiré que l'ascète debout sur sa colonne » (2).

Ce texte, auquel on pourrait en joindre beaucoup d'autres semblables, nous prouve évidemment que Mill a le plus grand souci que la vie raisonnable de chaque individu se confonde avec la plus large vie sociale et affectionnelle, suivant la maxime évangélique qu'il s'approprie : « Aimez-vous les uns les autres » (3). Mais justifie-t-il cette confusion ? Ce qu'il y a de précis, dans tous ces textes, c'est que le bonheur général suppose le désintéressement individuel : ce que nous entendons en ce sens que le bonheur général est la loi, qui, toujours, néglige les individus. Si le « désintéressement » dont on parle, c'est l'affection, l'attachement, nous ne voyons plus ce qui permet de le généraliser. Nous le répétons : il ne s'agit pas ici de savoir ce que la nature apprécie, ce qu'elle es-

(1) P. 527.
(2) P. 31.
(3) P. 33.

Digitized by Google

time. Il s'agit de justifier ses appréciations et son estime en raison. Or la raison, comme Mill la conçoit, c'est la loi, c'est le genre. Altruisme, au sens naturel du terme, ne signifie pas : loi générale d'action. Nous disions que l'affection, l'amour, peuvent opposer les hommes autant que l'intérêt et la haine ; et, si le bien, c'est l'accord des natures humaines, il ne peut pas plus être défini par l'affection et par l'amour que par aucun autre sentiment naturel. Or Stuart Mill nous parle d'une bienveillance qui réaliserait la concorde universelle, parfaite. Il s'agit donc d'un sentiment susceptible de réaliser le bien général comme on l'a défini ; c'est le sentiment qui fait de chacun le sujet de la loi. Mais alors ce sentiment n'atteindra son but qu'en se confondant avec le renoncement ; car nul ne se conforme dans son action à la loi du genre qu'en renonçant à exprimer son individualité dans cette action.

Nous reconnaissons qu'il ne s'agit ici encore que de conjectures. Mais ces conjectures sont l'unique interprétation de la pensée de Mill qui puisse lui donner une valeur de système. Si cette doctrine n'est point un système, inutile d'insister. Mais il est incontestable que Stuart Mill a voulu systématiser l'action. C'est ce que la suite de cette étude nous révèlera bien évidemment, et aussi que la théorie devient toujours plus idéaliste, à mesure qu'elle devient plus systématique.

III

LE SOCIALISME DE MILL, OU LA RÉALISATION DE L' « IDÉE » DANS L'AVENIR

L'auteur se proposait de trouver un principe d'action individuelle qui assurât le bien général. C'est ainsi, avec presque tous les théoriciens de l'action, qu'il définissait la règle morale. Mais il n'a nullement démontré que l'altruisme fût ce principe. Et c'est alors aussi que nous le voyons recourir à une théorie qui, sans doute, pourra passer pour une échappatoire, mais qui, du moins, témoigne que les explications qu'il a données de sa pensée lui paraissent à lui-même insuffisantes.

Si le présent n'offre pas le moyen d'accorder la nature avec la loi, l'activité individuelle avec le bien général, il reste le recours à l'avenir. Les métaphysiciens parlaient d'une cité de Dieu où la vie rationnelle se réalise, en même temps que disparaissent les conditions de la vie naturelle. Les empiristes, com-

Digitized by Google

me ils font descendre la loi du ciel sur la terre, y font descendre aussi cette chimère paradisiaque, qui n'est que la chimère d'une loi vivante et réelle. Tel est l'artifice qui apparaît bien opportunément dans le livre de Mill à l'endroit où nous sommes parvenus ; et il se montre encore mieux un peu plus loin, au chapitre III, où l'on nous dit que la règle : Aimez-vous les uns les autres, est seulement « la règle de perfection *idéale* de la morale utilitaire » (1) : ce qui signifie, comme le contexte l'explique, qu'un utilitaire ne pourra jamais pleinement reconnaître cette règle avant que l'intérêt de l'individu, dans son travail d'épuration continu, n'en soit venu à se confondre avec le bien général. Donc, en l'état présent des choses, l'intérêt de chacun et le bonheur général sont, dans un grand nombre de cas, opposés ; les activités se contrarient ; et l'on peut craindre que le bien général ait sa condition présente dans le renoncement individuel. Mais voici le remède à cet état de choses : la *législation* réalisera l'accord des *intérêts*, et l'*éducation* l'accord des *sentiments* (2).

On ne nous fait point connaître ici les moyens, dont Mill a parlé ailleurs ; mais, sans insister sur l'imprécision du texte, nous voudrions relever son équivoque. Les « intérêts », manifestement, désignent ici les garanties de l'individualité : on ne veut point que l'individu se sacrifie et se renonce pour assurer le bien général ; on craint d'avoir trop penché vers la thèse ascétique, et l'on se retourne d'un autre côté. Mais, si les intérêts s'accordent, le concours de l'affection désintéressée est inutile. Comme aussi l'accord des intérêts est sans objet, si le sentiment fait l'accord sans les intérêts. En réalité, dans l'incertitude où l'on est sur la possibilité de réaliser l'accord des intérêts, c'est-à-dire des activités, on ne dédaigne pas d'y suppléer, dans la mesure du possible, par l'accord des désintéressements, c'est-à-dire des renoncements. Et l'on feint que les deux puissent être réalisés ensemble, ce qui supprimerait la contradiction de la doctrine.

Voilà donc l'équivoque transportée du présent à l'avenir ; et le principe de la transformation indispensable autant que difficile de l'intérêt en désintéressement, du bien particulier en bien général, de la nature en raison, de l'individu en type générique, est en même temps placé dans l'action du législateur.

(1) P. 32.
(2) P. 32.

Digitized by Google

On connaît déjà par Rousseau cette confusion entre une action politique qui cherche à réaliser la justice par l accord des intérêts divergents, et une action morale qui chercherait à réaliser le bien en général par la suppression des différences individuelles et de l'action même. Voici une nouvelle répercussion remarquable de l'idéalisme dans la politique. Comme ce système définit le bien social par la loi purement rationnelle, par le sacrifice de l'individu, il devient très naturellement la source d'un socialisme tout métaphysique, qui n'est, en réalité, qu'une sorte de nihilisme social. Ce sera toujours l'illusion et le sophisme d'une telle doctrine, de confondre deux buts qui s'excluent, et de proposer aux masses populaires un idéal de désintéressement qui est la condamnation de leur effort même : car, si le bien de l'humanité ne peut se réaliser que par le sacrifice individuel, il est absurde de le poursuivre par la méthode d'autorité, et il n'y a même plus de question sociale.

Evidemment, Mill ne présente point « l'accord des sentiments », dans cette société future, comme une même chose avec le renoncement général. Il ne s'agit toujours que d'altruisme : une vertu qui n'est pas, semble-t-il, si fatale à l'activité. Les sentiments désintéressés, nous dit-on, iront sans cesse en se développant. « A chaque âge, on fera quelque progrès vers un état où il sera impossible de vivre en permanence autrement qu'en bons termes avec n'importe qui... L'individu arrivera comme instinctivement à se préoccuper naturellement des autres... Veiller au bien de ses semblables deviendra pour lui une chose aussi nécessaire que de veiller aux conditions physiques de sa propre existence » (1). Et Mill demande à l'éducation et à la politique de tendre sans cesse à créer cet idéal : il veut que le sentiment d'union soit « enseigné comme une religion » (ce qui se fait, il l'oublie, depuis deux mille ans), « que toutes les forces de l'éducation, des institutions et de l'opinion tendent à envelopper l'homme, dès son enfance, de ce sentiment mis en pratique », que, d'autre part, comme il a été dit, « chaque réforme politique » contribue à l'union, « en faisant disparaître les causes des oppositions d'intérêts, en détruisant les inégalités entre les individus et les classes, qui font qu'on peut encore négliger le bonheur de toute une partie de la société » (2).

(1) Ch. III, p. 59-61.
(2) P. 61.

Digitized by Google

Tout cela est assurément d'une imprécision très habile, mais qui ne peut dissimuler cependant l'équivoque du système. Si Mill est amené à considérer le détachement comme la condition du bonheur de l'individu, bien vite il cherche à le justifier dans l'individu par la pensée des autres. S'il est amené à le considérer comme la condition du bonheur social, il lui donne le nom d'affection, qui le transforme aussitôt en attachement, en activité passionnelle. Ainsi, le principe n'est jamais considéré dans sa sévérité, qu'un utilitaire ne saurait voir avec plaisir. Voici donc le résumé du système comme il se présente à nous jusqu'ici. Préoccupé d'établir une règle utilitaire pour l'individu, Mill commence par briguer, en sa faveur, toutes les complaisances de la nature. Mais la raison ne se laisse point attendrir. Il faut demander à l'homme renoncements sur renoncements, et, finalement, convenir que le détachement systématique, qui n'implique point, du reste, le dédain des plaisirs possibles, est encore la meilleure règle générale, dans l'état de choses présent, pour accéder au contentement. Reste l'avenir. Mais quoi ! le plus grand bien qu'on en attende,c'est la généralisation de l'esprit de sacrifice. Or, le sacrifice peut devenir un plaisir : il n'en reste pas moins un renoncement. Les Stoïciens, les Epicuriens, les Platoniciens, les mystiques ont toujours placé le bonheur souverain dans cette indépendance de la volonté à l'égard du désir qui peut rendre enfin le sacrifice même facile. Ainsi, la morale utilitaire « idéale » est la morale rationaliste elle-même. Elle tend à cette perfection, dès le moment présent, par la restriction du désir ; elle l'atteint dans l'avenir par la suppression des individualités.

Ces conclusions rencontreront beaucoup de sceptiques. On nous accusera de systématiser à l'excès la pensée de l'auteur et d'interpréter largement son texte. Nous nous excusons d'avoir à présenter sous une forme strictement logique une pensée dont l'hésitation, la dispersion, font le caractère et un peu le charme. Mais, si l'on en retranche cette armature logique secrète, il restera seulement, de toutes ces pages, qu'il faut tenter de supprimer la souffrance, et qu'il y a lieu d'espérer quelque résultat de cette tentative. Il est évident que des aphorismes aussi généraux n'ont rien à voir avec une morale proprement dite. En cherchant à me débarrasser d'une souffrance personnelle, je puis parfois provoquer, augmenter la souffrance autour de moi. Or le moraliste cherche une règle d'action individuelle qui puisse être généralisée. Il doit donc, si la suppression de la souffrance

Digitized by Google

est, pour lui, l'objet de la morale, indiquer par quels moyens ce but pourra devenir une maxime d'action universelle. Mais on ne nous indique ici aucun autre moyen que le renoncement, d'abord partiel, et, finalement, total, à la fois individuel et collectif.

IV

LE CONFLIT DE LA NATURE ET DE L' « IDÉE » DANS L'OPPOSITION DU « MOBILE » ET DE LA « RÈGLE »

Nous avons vu Stuart Mill s'acheminer, avec mille résistances, jusqu'au point où toutes les morales de tous les temps se confondent. Il est dans l'ordre des choses que nous observions aussi chez lui le mouvement d'inquiétude qui se trahit chez tous les moralistes lorsqu'ils se voient dans l'extrémité de condamner toute l'activité et toute la nature sensible. Après tant d'efforts pour montrer que la raison nous ordonne le détachement et l'inaction, ils se reprennent toujours à croire que la vie raisonnable pourrait être tout de même le terme naturel de l'activité normale, dont le mobile est l'attachement aux fins sensibles et particulières. Ils nous permettent donc de suivre la nature commune (les Stoïciens nous l'ordonnaient formellement). Il nous suffira de ne jamais perdre de vue l'idéal de la raison ; et cela nous mettra dans la disposition qu'il faut pour mêler à nos attachements toute l'indifférence moralement désirable.

Même retour chez Mill. (Nous donnons son texte en abrégé.) « Si le bonheur général doit être la *règle* d'action, il ne doit pas être nécessairement l'unique *mobile* d'action ; c'est trop demander au peuple que de lui demander d'agir toujours en vue de l'intérêt général. L'essentiel est que l'acte soit bon : le motif peut être égoïste et intéressé. L'homme n'aura donc pas toujours les yeux fixés sur une généralité aussi vaste que le monde ou la société. La grande majorité des actions tend au bonheur individuel, dont est composé le bonheur général. La pensée des hommes vertueux ne doit pas s'égarer au-delà d'un cercle limité de personnes : elle ne doit le franchir que pour s'assurer qu'en faisant du bien aux uns, elle ne fait pas du tort aux autres » (1). On le voit par la réserve finale : dans ces textes d'accom-

(1) P. 33-34.

Digitized by Google

modement, l'idée de la règle, néanmoins, demeure en place importante. Il faut « s'assurer que, bienfaisant aux uns, on n'est point malfaisant aux autres ». C'est la pensée désintéressée que le Portique fait présider même à l'égoïsme du sage. Ni l'une ni l'autre école ne soupçonnent que, dans les principes qu'elles nous ont donnés, ce scrupule doit anéantir en nous le goût de l'action, et que, si la règle condamne l'activité, il est impossible de lui donner un mobile qui soit jamais conforme à la règle.

A vrai dire, Stuart Mill n'aperçoit même pas la difficulté. Les Stoïciens s'étaient au moins appliqués à la résoudre. On sait que ç'avait été l'artifice de leur parénétique, constamment repris depuis lors par les moralistes, d'imaginer qu'une intention absolument désintéressée, et, par suite, conforme à la règle, peut être conciliable avec le mobile naturel qui explique toute action : c'est ainsi que la raison semblait devenir agissante, sans que la nature perdît dans l'action sa causalité si évidente. Doctrine intenable, à laquelle Kant seul devait donner au moins quelque apparence *logique* par sa distinction des deux ordres de causalité. Mais, dans la pratique, il faut toujours revenir, soit au rigorisme aristonien, qui ne connaît que la règle pure, soit à la morale naturelle, qui attribue une valeur morale au mobile sensible : et c'est ce dernier parti que prend toujours la parénétique, même chez Kant.

C'est le parti que Mill embrasse sans plus de façons, et, lorsqu'il nous assure qu'il fait en cela comme tout le monde (1), et que personne n'a jamais placé la moralité dans l'intention de bien agir, mais dans des actes réellement bons, il exprime, à coup sûr, exactement, sinon ce que les auteurs ont eu la pensée de faire, du moins ce qu'ils ont fait en réalité.

En donnant son adhésion à cette thèse, Mill est donc ramené, sans s'en douter, aux principes véritablement empiristes de son système. Sans doute, lorsqu'il oppose l'acte simplement bon à l'acte qui est, à la fois, bon et conforme à la règle, il est évident qu'il ne croit pas opposer une moralité naturelle à une moralité purement rationnelle, puisqu'il ne reconnaît point de moralité de ce dernier genre. Et ce qu'il appelle un acte bon, c'est toujours un acte qui, dans ses effets, sinon dans son intention, est, pense-t-il, conforme à la règle. Mais sa formule est ici

(1) « Jamais aucune morale n'a décidé qu'une action serait bonne ou mauvaise, parce que celui qui l'accomplissait était bon au mauvais » (p. 36).

Digitized by Google

plus forte que sa pensée. Elle le conduira à négliger pratiquement ce qu'il appelle la règle, c'est-à-dire le principe du bonheur général (qui n'est, comme nous l'avons vu, que le principe du détachement universel), pour s'en tenir aux règles populaires que l'expérience de la vie a fait naître, et qui constituent la morale naturelle. Et sa distinction de l'acte réellement bon et de l'acte intentionnellement bon sera pratiquement une distinction de deux formes de moralités et de deux formes de règles. « Donner à un voyageur des renseignements sur le but du voyage, ce n'est pas lui défendre de se servir de toutes les bornes de sa route ni de tous les relais de poste » (1). Lui apprendre que le but le plus élevé, c'est le bonheur de tous, ce n'est pas lui défendre de suivre les conseils pratiques qui ont au moins pour objet le bien de la nature. « L'humanité a appris par expérience quels sont les résultats des actions. C'est de cette expérience que dépend la sagesse pratique aussi bien que la moralité de la vie » (2). Ainsi, la moralité vraie est purement rationnelle, et, en ce sens, inaccessible ; mais on rétablit toujours une moralité de nature, qui n'a rien à voir avec le bien souverain, et qui ne consiste que dans la poursuite de nos fins sensibles et manifestes. Nous allons voir cette contradiction devenir explicite.

SECTION III

La contradiction du système. La théorie de l'obligation

I

COMMENT LA CONTRADICTION SE RÉVÈLE : L'OBLIGATION DE NATURE ET L'OBLIGATION DE RAISON

Le livre de Mill s'est partagé pour nous jusqu'ici entre deux théories dont la seconde s'éloigne de plus en plus de la première. La première témoignait d'un empirisme radical qui

(1) P. 45.
(2) P. 43.

Digitized by Google

nous satisfait pleinement. Pour trouver l'idéal de la nature, c'est la nature seulement qu'on interrogeait. On ne s'arrêtait pas à l'objection que l'idéal doit être justifié dans une obligation universelle ; on semblait admettre, en effet, qu'aucune obligation n'est universelle, que toute obligation est empirique et le résultat de circonstances qui n'ont rien à voir avec la morale. On se demandait donc seulement ce que la nature poursuit, ou regarde comme son idéal, et la théorie de la qualité nous a paru une assez ingénieuse méthode empirique pour déterminer cet idéal. Il est vrai qu'elle conduisait tout de suite à cette conclusion : le but de la nature n'est pas la satisfaction de la sensibilité. Et cela était contraire au principe de la doctrine utilitaire. Comme pour y revenir, l'exposition, à ce moment, tournait brusquement, et nous arrivions à une théorie du bonheur général qui est la négation même de la précédente. Mais elle est aussi la négation de la théorie précédente de l'obligation. Elle est tout inspirée, en effet, par ce principe que le bien de la nature est un bien générique : elle implique donc la reconnaissance d'une obligation générale qui ne vient pas de la tradition, mais de la nature.

Nous arrivons à un moment où la doctrine ne peut échapper au sentiment de cette contrariété : c'est le moment où l'on parlera de l'obligation pour elle-même. La théorie de l'obligation spéciale, que la doctrine de la qualité postule, doit à ce moment s'expliciter ; et elle ne pourra le faire sans se mettre en opposition avec la théorie du bonheur général.

Ce conflit apparaît à la fin du chapitre II et remplit les chapitres III et IV.

Stuart Mill lui-même se fait objecter que son idéal d'action : le bonheur général, s'il est purement empirique, ne pourra jamais devenir une loi pour l'individu, ni prendre une force obligatoire dans chaque conscience.

L'auteur pourrait se dispenser de répondre, s'il avait compris que sa théorie du bonheur général est la propre théorie de l'obligation des rationalistes ; mais il l'ignore, et il va défendre l'empirisme, qui n'est chez lui qu'une enseigne, comme s'il n'était pas réellement rationaliste.

Rappelons l'histoire de la question. Nul système n'a jamais montré qu'il existât une obligation universelle, une loi de l'action, au sens rationaliste des termes. Les rationalistes s'attachent bien à découvrir une règle d'action qui ait l'universalité et la nécessité des objets de raison. Mais, s'apercevant bientôt

Digitized by Google

qu'aucun acte inspiré par un mobile naturel ne peut prétendre à l'universalité, ils rejettent en définitive de la morale tous les actes où le sentiment moral ne s'est pas détaché du mobile naturel : ces actes, suivant eux, ne pourront jamais être rationnellement obligatoires. La conséquence de cela, c'est qu'il ne leur reste pour vraiment moraux que les actes inspirés par l'idée du détachement. Seulement, ils n'ont aucune idée de cette conséquence, et, tandis qu'ils condamnent toute activité, ils croient, en réalité, fortifier de l'autorité de la raison l'obligation empirique et changeante qui nous entraîne à une infinité d'actes naturels.

Ne poursuivent-ils pas cependant un but qu'ils ignorent ? L'expérience pure ne donne aucune règle d'action, et la raison, comme ils la comprennent, condamne toute action. Cependant, puisqu'ils ne se satisfont ni dans l'expérience, ni dans la raison pure, puisqu'ils veulent absolument que la raison permette un choix entre des préceptes d'origine empirique, et qu'elle nous *oblige* à certains actes, ils témoignent qu'elle doit jouer dans l'action un rôle qu'ils n'ont point connu. Le problème est de concilier expérience et raison, action et règle. On peut bien reprocher aux rationalistes de ne l'avoir point résolu ; mais ils ont eu raison de s'y appliquer. Les adversaires du rationalisme, depuis Carnéade, ont toujours aperçu que cette doctrine ne pouvait rationaliser un acte quelconque, parce que sa « raison » condamne la nature. Mais cette critique ne les a pas empêchés, lorsqu'ils ont cherché une solution du problème, de reprendre précisément celle des rationalistes.

C'est l'attitude que nous reprochons à Mill. Il va réfuter ceux qui relèvent l'insuffisante autorité de ses préceptes au moyen d'un argument *ad hominem* facile et triomphant. Lorsqu'on demande si impérieusement a des adversaires d'assurer en raison tous les préceptes particuliers, c'est que l'on est prêt à montrer en soi l'exactitude de rationalité dont on signale le défaut chez les autres. S'il apparaît que cette rationalité se dissout, dans tous les systèmes, en empirisme, il semblera démontré que les préceptes ne tirent jamais leur force d'obligation que de l'expérience. C'est ce que Mill va d'abord nous dire. Mais il combat, en somme, ainsi, contre les propres exigences de son esprit, auxquelles une autre part de sa doctrine cherche précisément, quoique sans succès, à donner satisfaction. Aussi ne paraîtra-t-il qu'à demi convaincu par sa propre réponse. Il restera poursuivi par l'aiguillon de l'objection qu'il se faisait adresser, et accumulera contre elle des arguments fragiles. Finalement, le

Digitized by Google

scrupule de sa conscience le fera retourner à une solution qui est celle même du rationalisme. Lui aussi, Mill a besoin de raison, et il ne sait où en trouver.

On demande, dit Mill, à quelle source le principe d'utilité puise sa force d'obligation. La question se posera « à l'esprit de toute personne qui veut adopter un principe de morale autre que celui auquel elle était habituée ; ...la morale coutumière, celle que consacrent l'éducation et l'opinion publique, est la seule qui s'impose à l'esprit comme obligatoire en elle-même » (1). Beaucoup de conséquences du principe utilitaire : le dévouement au bonheur général, ont déjà acquis par la tradition cette force obligatoire, par exemple, les préceptes qui condamnent le meurtre, le vol, la trahison. Une éducation bien comprise pourra faire que le « sentiment de notre union avec les autres hommes telle que l'entendait le Christ » devienne en nous « aussi fortement enraciné que l'horreur de l'assassinat dans l'esprit d'une jeune fille bien élevée » (2). Toutes les sanctions attachées aux préceptes de la morale ordinaire, et qui constituent, en définitive, leur force obligatoire, peuvent passer au service du précepte utilitaire, et, spécialement, « l'espoir de la faveur ou la crainte du mécontentement, soit de nos semblables, soit du maître de l'univers ». Il en est de même de la sanction intérieure, c'est à dire de l'idée du devoir, qui, dans la mesure même où elle se différencie de l'obligation sociale, conserve cependant encore un caractère tout empirique. Cette sanction n'a rien de mystique dans son origine. « Une souffrance plus ou moins intense suit la violation du devoir » (3). C'est que « la force de l'obligation, » en ce cas, « réside dans l'existence d'un ensemble de sentiments qu'on doit briser pour violer le principe du bien, et qui, si nous passons outre néanmoins, manifeste son existence en devenant notre ennemi sous la forme du remords » (4). Rien n'empêche que l'éducation ne fasse tourner cette sanction même au bénéfice des maximes militaires.

Tout cela constitue une parfaite critique du rationalis-

(1) III, p. 49.
(2) P. 50.
(3) P. 52.
(4) P. 53.

Digitized by Google

me (1), dans la mesure où cette doctrine a l'habitude de prendre l'impériosité des préceptes pour un signe de leur rationalité et une caution de leur valeur. La raison des rationalistes n'est pas ce qui fonde l'obligation de leurs préceptes. Soit. Mais, si l'obligation ne fait pas la loi, d'où vient la loi ? Si tous les préceptes peuvent être obligatoires, quels sont ceux qui méritent de l'être ? On a prouvé que les rationalistes n'ont point de règle, mais non pas qu'ils ont tort de reprocher à l'empirisme de n'en point avoir. Il reste à justifier les préceptes, à montrer qu'une obligation vaut mieux qu'une autre. C'est ce que Mill lui-même aperçoit à ce moment. Comment défendre le précepte de l'intérêt général contre la « force dissolvante de l'analyse ? » (2) Quel précepte pourra survivre à cette redoutable constatation que toutes les obligations morales sont des expressions moralement équivalentes des temps et des milieux où elles éclosent ? Et, surtout, qui voudra s'asservir dans sa conduite à des habitudes morales de désintéressement que la raison ne pourrait justifier et que l'utilité souvent condamne ? Qui nous prouve, en résumé, que « l'idéal du bonheur général » est vraiment l'idéal ? C'est le principe même de cette morale qui est en question.

La réponse de Mill est, comme nous l'avons dit, embarrassée jusqu'à l'incohérence, par l'opposition des points de vue divers de sa pensée. Son empirisme produit ici d'abord une intéressante conséquence. Mill nous indique que son espoir repose sur les sentiments sociaux de l'humanité, qui « tendent chaque jour à devenir plus intenses » (3).

La belle intuition ! L'humanité ne veut plus d'autre guide qu'elle-même, et elle renonce à la raison a priori pour l'expérience. C'est dans l'exemple des meilleurs des hommes qu'elle cherche sa voie, et elle ne leur demande pas des raisons qu'ils ignorent eux-mêmes. « Dès maintenant, une personne dont les

---

(1) Nous laissons de côté, dans le livre, la critique spéciale du kantisme, qui est moins heureuse, ou qui renferme, du moins, une interprétation insuffisamment justifiée de la morale kantienne. Mill croit que Kant, en rattachant l'obligation à « la série des choses en soi », la fait découler d'une entité extérieure à l'esprit. On sait qu'aux yeux de Kant le devoir, c'est la raison même. Toutefois, cette critique pourrait s'interpréter en ce sens, que la raison morale de Kant ne peut avoir aucune action sur la volonté, et elle serait alors le prolongement naturel des observations qui précèdent.

(2) P. 58.

(3) *Ibid.*

Digitized by Google

sentiments sociaux sont cultivés ne peut plus considérer les autres hommes comme ses rivaux dans la poursuite du bonheur. Ceux qui les possèdent ne les croient pas une superstition de l'éducation, mais bien un attribut dont ils ne voudraient pas être dépouillés » (1). Fort bien ! Jetons bas le masque de l'ancienne raison, de l'ancienne logique ! Montrons que l'action n'a point sa raison dans des raisons, qu'elle précède ce qu'on croit qu'elle suit ! Posons les fondements de la vraie logique de l'action, qui ne consiste pas dans une conformité à des principes, mais dans un acheminement continu vers un inexistant que l'action justifie par son progrès même.

Mais, pour faire cela, il fallait admettre, comme nous l'avons dit (2), sur les rapports de la connaissance et de l'action, une théorie qui est fort étrangère à la pensée de Mill. Il ne croit pas que l'action fasse la loi, mais qu'elle en dépend. Il est rationaliste. Lorsqu'il penchera à l'empirisme vrai, comme dans les textes précédents, il trouvera cet empirisme si faible, si dénué de point d'appui, qu'il ne songera qu'à l'abandonner au plus vite : car tous ses principes le rejettent ; il n'en a pas l'intelligence.

Vérifions cela dans le passage qui nous occupe. La sociabilité, la solidarité, admettons-le, l'emportent empiriquement. Mais ce sont là des faits. Que valent-ils contre tant d'autres faits ? Si les faits mêmes ont leur raison, que la raison n'a point à connaître, comment cette rationalité spéciale se révèle-t-elle ? Faute d'une réponse à cette question, la solidarité cesse d'être une règle ; elle n'est plus qu'une des nombreuses tendances de l'homme. Un *fait* est ou n'est pas : c'est un *devoir* qu'il faut établir. Sans cela, que peut le fait, comme on disait, contre « la force dissolvante de l'analyse » ? Or, le chapitre IV répond à cette question par un argument dont nous connaissons déjà la signification purement rationaliste. « Ce qui est désirable est ce qui est désiré. Mais chacun ne désire que son bonheur, et il n'y a, par suite, d'autre maxime générale que le bonheur général. » Formule détestablement équivoque. Si ce qui est désirable est ce qui est désiré, pourquoi Mill n'est-il pas cyrénaïque ? Le désiré lui paraissait si peu désirable qu'il condamnait presque tous les désirs. Non : qu'il ne cherche pas dans le désir individuel une justification de sa règle. La justification de la règle

(1) P. 63.
(2) P. 515.

Digitized by Google

qu'il nous proposait est toute dans sa généralité. Une règle est toujours assez bonne, dès qu'elle est universelle. Et le bonheur privé n'est moral que sous la forme qui permet l'établissement d'une telle règle. Tel est, en réalité, le dernier mot de cette théorie. La « preuve du principe d'utilité générale » — titre trompeur du chapitre qui nous occupe — nous la chercherions vainement dans ce chapitre ; nous ne la trouverons que dans le postulat métaphysique qui sert de base à tout l'ouvrage : ce qui justifie les préceptes, c'est la raison pure, l'universalité, négation de tout accident, de toute individualité, de toute action.

II

COMMENT LA CONTRADICTION SE DISSIMULE : TRANSFORMATION DE LA NATURE EN RAISON PAR L'ACTION DE L'HABITUDE

Cette conséquence est dure : il faudra chercher à l'atténuer de toutes manières. La nouvelle théorétique empiriste en suggérait le moyen. Hume avait reconnu que la nécessité des lois physiques n'a aucun fondement dans l'expérience ; et, cependant, il croyait que l'illusion invincible de la nécessité peut dériver de l'expérience sensible par l'action de l'habitude. Kant, sans doute, avait ébranlé cette théorie, en montrant que la logique condraindrait de l'appliquer aux mathématiques même, ce que Hume le premier jugeait impossible. Mais, après tout, l'explication par l'habitude n'est pas plus absurde à l'égard de la nécessité mathématique qu'à l'égard de la nécessité physique. Elle est absurde à l'égard de toute nécessité : mais, si son absurdité ne frappe pas en physique, il n'y a point de raison pour qu'on la reconnaisse en mathématiques. Après Kant, l'empirisme s'applique donc à justifier expérimentalement la nécessité mathématique, et Stuart Mill, spécialement, entreprend de démontrer que cette nécessité est seulement le résultat d'une habitude de consécutions régulières. Si 2 + 2 nous paraissent faire nécessairement 4, c'est parce que « deux objets » et « deux objets » ont toujours fait « quatre objets » dans notre expérience ; et notre conviction sur ce point serait bien ébranlée, si quelque malin génie pouvait venir de temps en temps dérouter nos calculs en y introduisant des unités furtives.

Digitized by Google

On reconnaît l'illusion inhérente à l'empirisme théorétique depuis ses origines épicuriennes. 2 + 2 n'ont jamais fait 4 dans l'expérience ; des « unités » n'ont jamais été données *in concreto*, et ce qu'il s'agit d'expliquer, pour la quantité comme pour toutes les idées (lesquelles ne sont, en somme, que des quantités appliquées), ce n'est pas qu'elle soit réelle, car elle n'est point réelle, c'est qu'elle soit construite par l'esprit et qu'elle soit pratique. N'importe ! Le problème étant proposé de construire le nécessaire au moyen de l'expérience contingente, l'habitude en apporte aux empiristes une solution apparente ; et il est naturel qu'ils cherchent à profiter, en morale, des ressources qu'ils croient trouver dans cette solution, et à employer l'habitude à l'explication de la loi morale elle-même. Cette théorie est, nous allons le voir, la cheville ouvrière du système moral de Mill, qu'il le sache ou non. Son importance n'est pas moindre dans la morale évolutionniste, où elle est employée d'une manière bien plus consciente et plus décidée.

La vertu, nous dit Mill (c'est-à-dire ce détachement, cet assentiment au bien général, que nous n'avons pu distinguer du renoncement pur), était, à l'origine, intéressée, et elle l'est restée obscurément. C'est comme l'amour de l'argent, qui est d'abord une secrète ambition des plaisirs, et qui ne cesse jamais complètement de l'être. La vertu, à l'origine, n'a dû être aimée « que parce qu'elle conduisait au plaisir ou surtout écartait la souffrance. Mais, une fois l'association formée entre le moyen et le but, on est arrivé à considérer la vertu comme bonne en elle-même... La volonté, le phénomène actif, est différente du désir, état de sensibilité passive. A l'origine, elle était comme le rejeton du désir ; à un moment donné, elle s'est détachée du tronc générateur et a pris racine ailleurs, si bien que souvent, au lieu de vouloir une chose parce qu'on la désire, on la désire parce qu'on la veut. Ceci cependant n'est qu'un cas particulier d'un fait bien connu et bien général : la puissance de l'habitude » (1).

Il est facile de montrer, sans sortir des termes mêmes de la morale de Mill, la contradiction que cette thèse enveloppe et que nous relevions dans la doctrine théorique où elle s'appuie.

Si les choses étaient comme on dit, il faudrait croire qu'à l'origine la plus parfaite adaptation régnait entre tous les hommes, puisque chaque homme pouvait être vertueux (c'est-à-dire

(1) P. 71 et 74-75.

Digitized by Google

assurer le bonheur des autres), en recherchant seulement son propre plaisir. On nous a dit, précédemment, que l'avenir appartient à des hommes qui ne pourront réussir à mal faire en faisant toujours tout ce qu'il leur plaira. Et il se trouve, maintenant, que nous devons envier cette perfection naturelle à nos ancêtres comme à nos successeurs. Epicure se contentait de dire qu'en se renonçant à soi-même, c'est encore soi-même que l'on sert. Bentham, qui n'exige point un renoncement complet, justifiait au moins le sacrifice partiel qu'il demande par un argument identique. Il faut toujours que le précepte de la raison trouve un appui dans la nature. Mill voit trop bien que la nature présente ne lui donne pas cet appui : reste la nature passée ou future. Le Paradis de la raison a existé et il existera.

Malheureusement, en prouvant trop, on en vient à ne plus prouver assez. La vertu présente du désintéressement est fort différemment justifiée suivant qu'on la considère dans son rapport à ce passé ou à cet avenir. Dans son rapport au passé, comme on vient de le voir, le détachement présent est un désordre de la nature : c'est une adaptation qui s'est rompue. Dans son rapport à l'avenir, comme l'a montré le reste du livre, le détachement présent, c'est l'ordre qui se crée. Dans son rapport au passé, c'est une œuvre du hasard, un mécanisme imbécile, une fonction qui survit à sa fin ; dans son rapport à l'avenir, c'est une œuvre de volonté, qui, pour se développer, suppose l'effort, l'éducation, la législation, la conscience du but. Dans son rapport au passé, c'est une duperie ; dans son rapport à l'avenir, c'est la plus haute raison. Pourtant, c'est le même sentiment : le dévouement au bonheur public ; et il est visible qu'on ne peut l'expliquer de deux manières si contraires : que, s'il est fatal comme l'habitude, il n'a pas à être commandé ; que, s'il est illogique, il ne peut être un produit de la raison ; que, s'il est un désordre, il ne peut être en même temps l'instrument de l'ordre. Ainsi, l'habitude est aussi incapable de *justifier* la loi en pratique qu'en théorie.

Dira-t-on que la raison nous ordonne d'accepter l'œuvre imbécile de l'habitude comme la promesse d'un ordre plus haut ? Et non seulement, sans doute, de l'accepter, mais de la continuer, dans la mesure de nos forces, et de favoriser en nous l'achèvement du désintéressement héréditaire ? C'est probablement, en effet, la pensée de Mill : mais non point une solution de la difficulté. Si le détachement est la condition de l'ordre, il se justifie par cet effet, et non point par ses origines égoïstes : car, si sa jus-

Digitized by Google

tification était dans sa fin première, la raison ne pourrait consister qu'à l'y ramener. Il faut donc choisir entre un détachement qui a sa justification dans la nature et un détachement qui a sa justification, comme nous l'avons montré, dans la raison pure.

La situation de Mill fait penser à celle de Rousseau. Rousseau croit aussi que les hommes primitifs sont bons et conduits par le plaisir à des fins qui ne les divisent point. Le développement de la société est, à ses yeux, la cause du désordre que Stuart Mill admet sans l'expliquer. L'accord des intérêts s'est rompu ; et comme, après cela, nul ne peut suivre sa nature sans risquer de faire du tort aux autres, le désintéressement seul peut désormais assurer l'harmonie, dont l'égoïsme individuel était primitivement la meilleure sauvegarde. Que décide Rousseau ? Il préférerait peut-être revenir à l'état de nature ; mais il sent bien que c'est impossible. Dans son *Discours sur l'inégalité*, il nous indique déjà que la raison seule peut rétablir l'ordre détruit. Et le *Contrat Social* nous fait connaître la manière : comme dans tous les systèmes où la nature est reconstruite sur un plan rationnel, l'ordre est assuré par l'égalité des individus, et l'égalité, par le renoncement de chacun. La raison ne connaît que la règle, et l'individu perd ses droits devant elle. La même alternative se présente à Mill, et il ne peut se refuser à choisir. Si la vertu qu'il nous recommande vient de la nature, qu'elle y retourne en se condamnant elle-même : nous ne pouvons perpétuer en nous une absurdité démasquée et consciente. Mais, si elle vient de la raison, il faut qu'elle renonce à chercher son point d'appui dans la nature. L'habitude, qui n'est qu'une tendance fixée, ne peut être le principe d'un acte dont la fin ne correspond à aucune tendance sensible.

III

SOLUTION DE LA DIFFICULTÉ HORS DU SYSTÈME

Il y a des critiques qui ne peuvent convaincre, tant qu'elles se bornent à la négation : on demande au critique de prendre parti, pour prouver que la doctrine elle-même le pouvait faire. Et, dans cette question de la vertu, qui ne restera, comme Stuart Mill, dans le doute, plutôt que d'admettre, ou que le désintéressement est absurde, ou qu'il est contraire à la nature ?

Digitized by Google

Mais la difficulté est déjà presque dissipée, simplement lorsque l'on comprend ce que Stuart Mill entend au juste ici par altruisme et par égoïsme, par vertu et par nature.

On est parti de ce principe idéaliste : que la nature, l'activité, ont pour fin nécessaire leur bien ; et c'est ce qu'on appelle leur égoïsme. Or, comme c'est une même chose, pour un être, d'après ce que nous avons répété, d'avoir pour fin nécessaire son bien ou d'être absolument déterminé, il s'en suit que le bien de la nature et de l'activité n'est ici autre chose que leur loi nécessaire ; et, comme toute loi est générale, il s'en suit enfin que le bien de l'individu est, par définition, le bien du genre humain lui-même. Voilà la thèse qu'impose à la doctrine son idéalisme.

Mais les faits lui en imposent une autre. Le présent nous révèle un état de choses où les activités des individus s'opposent. Toute activité qui tend à l'accord rationnel des volontés (ce que Stuart Mill appelle une activité vertueuse) est donc en contradiction avec la véritable nature, qui oppose les activités individuelles, empêche qu'une loi soit jamais réalisée. Dans le présent, par conséquent, c'est-à-dire dans la réalité, le bien général, la loi de l'espèce, loin d'être favorable à la nature et à l'activité, leur est défavorable et contraire. Cette loi ne peut être réalisée que par une nature « altruiste » ; par où l'on veut dire : aliénée d'elle-même. L'idéalisme veut que la nature soit Idée, et la réalité ne le permet pas : voilà tout le problème.

La solution est manifeste. Ecartons cette métaphysique, et, avec elle, la conception du principe et de la fin de l'activité, de l'égoïsme et de l'altruisme, qui s'y rattache. Nos regards, libres de préventions théoriques, aperçoivent alors une activité dont la direction n'est point déterminée au préalable, qui crée son bien et n'est point créée par lui, et dont, en conséquence, la fin ne peut nous être révélée que par l'expérience. Cette fin est-elle dans l'agent même ? L'activité est égoïste. Extérieure à l'agent ? L'activité est altruiste, sans être, du reste, pour cela, nécessairement bienveillante. Or les utilitaires constatent eux-mêmes qu'il existe en nous des habitudes réellement altruistes. La réalité du fait n'en prouve-t-elle pas la possibilité ?

La vérité est qu'on ne conteste sa possibilité même qu'en revenant à la théorie idéaliste de l'activité que nous venons d'écarter.

La nature, nous dit-on, est primitivement égoïste, mais l'habitude la rend désintéressée. Ainsi, l'habitude pourra nous tromper jusqu'à nous faire suivre des fins qui nous sont étran-

Digitized by Google

gères, tandis que la nature, moins puissante, nous retiendra toujours à nous-mêmes ? Qu'est-ce que la nature, pourtant, sinon un ensemble d'habitudes ? Et quelle preuve avons-nous (pour employer la langue de Mill) qu'en nous servant nous-mêmes, la nature ne nous porte secrètement à nous duper ? Nous changeons, dit-on, pour passer de l'égoïsme à l'altruisme ? Nous changeons bien plus de mille autres manières. Notre passé est infini derrière nous. Nous avons dû laisser sur notre route bien des avatars de nous-mêmes. La nature de l'un s'est transmise à l'autre, et nous faisons pour tous ces morts des gestes qui ne nous concernent plus. Mais quels gestes ferions-nous pour nous-mêmes ? Qu'est-ce que l'individu, quelle est sa fin vraie ? Et quel moyen a-t-il de se connaître ou de se vouloir ? La vérité, c'est que nous ne sommes que nos habitudes et que nous n'avons que les fins de notre passé. Voilà ce que les utilitaires méconnaissent. C'est que la nature, pour eux, est égoïste, par définition doctrinale.

Ils distinguent, dans le nombre des fins, des fins égoïstes, qui seraient primitives et vraies, un individu dans l'individu.

D'après quel principe ? Nous nous connaissons donc en dehors de nos tendances ? Nous déterminons notre moi en nous séparant d'une part de nous-mêmes ?

Le signe du vrai serait le plaisir : l'habitude qui fait souffrir se condamne elle-même.

Mais, si la nature voulait nous tromper, elle ne prendrait pas dans le plaisir un si malhabile artifice ! Du reste, l'habitude désintéressée n'est pas nécessairement douloureuse. Les empiristes eux-mêmes partagent le plaisir entre la jouissance et l'absence de souffrance ; or, si l'habitude est un besoin, c'est une souffrance, au moins légère, et, si la vertu est une habitude, elle nous promet un plaisir par la suppression du besoin auquel elle correspond. La souffrance du sacrifice n'est donc pas sans compensation, et l'activité la plus désintéressée est encore une tendance qui se satisfait dans son acte. Si toute habitude crée du plaisir, comment le plaisir permettra-t-il de juger l'habitude ? Et pourquoi l'activité désintéressée chercherait-elle dans le passé des titres que toute activité se constitue en s'exerçant ?

Regardons-nous de plus près : si ce qui nous constitue, ce sont nos tendances, nos fins propres sont tous les objets de ces tendances. Dans la mesure où nous aimons les autres, les autres sont partie de nous-mêmes : où le sacrifice nous sollicite, notre perte même est notre bien. C'est rétrécir arbitrairement la natu-

Digitized by Google

re que de lui refuser la faculté désintéressée ; ce n'est pas sans raisons très fortes qu'on peut l'accuser de se duper elle-même. L'air que nous respirons, la terre qui nous porte, la lumière qui nous baigne, sont des parts de nous-mêmes inséparables de notre être. La société en est une autre, et, probablement, une des plus anciennes.

Ce n'est pas le lieu de développer ces idées. Il ne faut que montrer la possibilité d'une thèse qui justifie notre critique de Mill. On peut voir dès maintenant comment elle éclaire aussi l'embarras de notre auteur.

On comprend deux choses fort différentes sous le nom commun de vertu : la vertu « rationnelle », que les moralistes ont décrite, qu'ils font descendre tout entière de la raison, et qui ne doit rien à la nature : (cette vertu est impossible, le détachement de la volonté étant incompatible avec les conditions de l'existence individuelle) ; et la vertu naturelle, seule réelle ou réalisable, et dont la forme principale est un désintéressement, spontané ou réfléchi, qui traduit une tendance profonde, ancienne, que l'homme ne croit point vaine et qu'il respecte par dessus toutes. Dans sa théorie de la vertu, Mill mélange ces deux conceptions, comme il mêle, dans toute sa doctrine, le rationalisme et l'empirisme. Il veut une règle, un canon scientifique des mœurs ; et, pour l'avoir, il sacrifie l'individu, l'action ; mais il sent l'existence d'un autre idéal, et que la vraie vertu vient de la nature. Et, de ces notions contraires, il fait cette chose incohérente qui, par un côté, est raisonnable sans être réalisable, c'est-à-dire est contraire à la nature, et, par l'autre, réelle, mais absurde, c'est-à-dire contraire à la raison. Confusion de concepts semblable, du reste, à celle que l'on constate dans toutes les morales. On mélange l'altruisme naturel, qu'on n'a ni expliqué, ni justifié, avec la raison pure, qu'on n'a pas réalisée, et, ces deux choses se soutenant l'une l'autre, on affirme que la vertu peut se justifier par la nature. Mais ce que l'on trouve effectivement dans la nature, ce n'est pas la vertu qu'on a définie ; c'est son homonyme sensible : et on l'y trouve comme absurde et déraisonnable.

Digitized by Google

IV

IMPOSSIBILITÉ DE RÉSOUDRE LA DIFFICULTÉ DANS LE SYSTÈME

On aurait pu croire que Mill était protégé par ses propres observations contre l'erreur de ses prédécesseurs. Il admettait une échelle de plaisirs qu'on établit d'après la qualité des plaisirs, et qui porte au plus haut rang, même dans l'ordre de la nature, Socrate malheureux et content. Il est vraisemblable que, si la vertu de désintéressement est si fort prisée, c'est par le sentiment général de sa valeur au regard de la destination de l'espèce humaine. Nous soupçonnons, sans doute, en elle une plus haute qualité de nature et l'aspiration vers une fin qu'il serait beau à tout homme d'atteindre.

Mill nous raconte, comme on sait, dans ses *Mémoires*, que, peu d'années (1826) après qu'il eût lu Bentham (1821) pour la première fois, et décidé sur cette lecture de toute la direction de sa vie, une réflexion vint le bouleverser jusqu'au désespoir et détruire d'un coup l'échafaudage de ses projets. Il apparaît que le jeune Mill, après cette lecture, avait cherché à réaliser dans sa vie l'idéal que son maître propose à tous les hommes, qui est de faire effort pour accorder leur bonheur et le bien public ; et le compromis qu'il avait trouvé était de placer son bonheur dans son ambition en donnant à cette ambition le bien public pour objet. Il nous le dit dans cette forme sincère qui lui est propre et qui donne tant de charme à ses ouvrages :

« L'idée que je me faisais de mon propre bonheur se confondait entièrement avec cet objet... Je tâchais de cueillir sur la route le plus de fleurs que je pouvais, mais la seule satisfaction personnelle sérieuse et durable sur laquelle je comptais pour mon bonheur était la confiance en cet objectif ; je me flattais de la certitude de jouir d'une vie heureuse, si je plaçais mon bonheur en quelque objet durable et éloigné, vers lequel le progrès fût toujours possible, et que je ne pusse épuiser en l'atteignant complètement. Cela alla bien quelques années, pendant lesquelles la vue du progrès qui s'opérait dans le monde, l'idée que je prenais part moi-même à la lutte et que je contribuais à le faire avancer me semblait suffire pour remplir une existence intéressante et animée » (ch. V, trad. Cazelles).

Mais il arriva tout d'un coup qu'il se posa cette question :

Digitized by Google

« Supposé que tous les objets que tu poursuis dans la vie soient réalisés, que tous les changements dans les opinions et les institutions pour lesquels tu consumes ton existence puissent s'accomplir sur l'heure, en éprouveras-tu une grande joie ? Seras-tu bien heureux ? — Non ! me répondit nettement une voix intérieure que je ne pouvais réprimer. Je me sentis défaillir ; tout ce qui me soutenait dans la vie s'écroula. Tout mon bonheur, je devais le tenir de la poursuite incessante de cette fin. Le charme qui me fascinait était rompu ; insensible à la fin, pouvais-je encore m'intéresser aux moyens ? Il ne me restait plus rien à quoi je pusse consacrer ma vie » (ibid.).

Qui n'a cru sentir, à quelque moment, cette vanité inhérente à toutes les fins humaines ? Mill arrivait avec un frisson d'angoisse devant le problème même de l'activité.

Il n'en trouva pas la solution tout d'abord ; mais, finalement, une clarté se fit dans sa pensée. « Le bonheur est, sans doute, la pierre de touche de toutes les règles de conduite et le but de la vie, mais... le seul moyen de l'atteindre est de n'en pas faire le but direct de l'existence. Ceux-là seulement sont heureux, pensais-je, qui ont l'esprit tendu vers quelque autre objet que leur propre bonheur, par exemple, vers le bonheur d'autrui, vers l'amélioration de la condition de l'humanité, vers quelque acte, quelque recherche, qu'ils poursuivent, non comme un moyen, mais comme une fin idéale. Aspirant ainsi à une autre chose, ils trouvent le bonheur chemin faisant. Les plaisirs de la vie (telle était la théorie à laquelle je m'arrêtais) suffisent pour en faire une chose agréable, quand on les cueille en passant, sans en faire l'objet principal de l'existence. Essayez d'en faire le but principal de la vie, et du coup vous ne les trouverez plus suffisants. Ils ne supportent pas un examen rigoureux. Demandez-vous si vous êtes heureux, et vous cessez de l'être. Pour être heureux, il n'est qu'un seul moyen, qui consiste à prendre pour but de la vie, non pas le bonheur, mais quelque fin étrangère au bonheur » (ibid.).

Quelle critique plus vive l'auteur pouvait-il faire du principe même de sa thèse : que l'unique objet de l'activité, c'est le plaisir ? Ne prouve-t-il pas le premier que l'activité a sa fin en elle-même, et non pas dans la sensibilité ? Et n'est-ce pas la condamnation de cette théorie, que le désintéressement est la survivance aveugle et maladroite d'une volonté de plaisir autrefois consciente et adaptée ? Le stimulant de la volonté est, sans doute, l'espérance d'un bien, mais d'un bien qu'elle trouve dans son pro-

Digitized by Google

pre exercice. Il ne s'agit pas nécessairement d'un bien qui se connaisse, ni qui ait la personne même pour objet. On n'agit pas pour jouir : on espère jouir parce qu'on agit. Voilà ce que Mill avait senti dans cette crise de son adolescence. C'est à cette part de sa pensée qu'il faut rapporter sa théorie de la qualité des plaisirs, la grande idée que les sentiments sociaux ne sont point une superstition, mais un attribut élevé de l'espèce humaine, et cet esprit de générosité qui fait de sa doctrine un produit si spécial parmi toutes les morales utilitaires.

Et ici même, dans le chapitre qui nous occupe, nous sentons encore un souffle de cet esprit. Si Mill condamne, en principe, le désintéressement pur, il le recommande pourtant en pratique. Il croit, sans doute, que « les actions et dispositions ne sont vertueuses que parce qu'elles sont faites en vue d'un autre but que la vertu », mais il « déclare aussi que l'état de l'esprit... ne peut conduire vraiment au bonheur général, si l'individu n'aime la vertu comme une chose désirable en elle-même, lorsque même, dans les cas individuels, elle ne produit pas ces autres conséquences désirables qu'elle tend à produire et qui font qu'elle est vertu » (1). Malheureusement, ces concessions n'ont rien de définitif. A la fin du chapitre, nous rencontrons à nouveau l'idée contraire : « *Il n'y a pas de raison de désirer que le but de la vertu devienne indépendant du plaisir et de la souffrance*, à moins que l'influence des associations agréables ou pénibles qui engagent à la vertu ne soit pas suffisante pour qu'on compte sur sa constance infaillible d'action tant qu'elle n'a pas acquis l'appui de l'habitude » (2). Mill, pour être conséquent, ne devait jamais faire cette réserve. Il admet, en effet, que la vertu est généralement une volonté de plaisir désadaptée : elle ne peut donc communément se justifier par l'intérêt et par le plaisir. Il oublie ce qu'il a dit lui-même, et il revient alors plus complètement à Bentham, cherchant à ramener, même pour le présent, les maximes du sacrifice à celles de la prudence. Extraordinaire enchevêtrement de pensée, où se montre en pleine évidence le caractère intenable du système !

Mais il nous est facile de voir que la raison qui sans cesse ramène ainsi Mill à l'utilitarisme est celle même qui l'empêche de sortir du rationalisme. Affirmer que la nature est vraiment

(1) IV, p. 68.
(2) P. 77.

Digitized by Google

désintéressée, c'est mettre à l'activité la bride sur le cou, et la libérer même de la loi de poursuivre son bien. Une pareille morale semble un pur dilettantisme. Comment justifier en raison un désir particulier ? La tentative paraît absurde. En effet, une doctrine morale vraiment empiriste est impossible, tant qu'une doctrine théorique vraiment empiriste n'est point constituée. Sans la critique, les plus beaux pressentiments sont inutiles et sans valeur. Ils ne peuvent conduire qu'à une sorte de probabilisme moral, sans force de persuasion. Il faut d'abord montrer que la raison, en tout, est action, création, et, en un certain sens, dilettantisme, et que la généralité n'est rien. Mill n'a aucune idée de cela, et l'erreur de sa morale, plus forte que ses admirables intuitions, vient de l'erreur de son empirisme théorique.

Tandis qu'il écarte donc réellement la nature, tout son effort tendra à la concilier, au moins en apparence, avec la raison pure, et la difficulté de cette conciliation lui sera dissimulée, comme à ses prédécesseurs, par les mêmes artifices qui inclinent secrètement la nature à la raison. C'est l'idée du bien ou du plaisir de l'individu, qui, étant sa loi, n'a déjà plus rien d'individuel. C'est l'opposition de la règle et du motif, de l'intention et de l'acte, qui permet de croire que l'action peut être rationnelle, quand le motif reste un penchant naturel. C'est enfin l'équivoque du désintéressement, vertu bi-faciale, qui vient de la raison ou de la nature, et qui exprime à volonté la plus haute forme peut-être de l'individualité et sa négation même. Protégé par ces artifices, Mill pourra se permettre d'autres fois d'opposer tant qu'il voudra la raison et la nature : la certitude de leur accord secret ne pourra plus être ébranlée en lui par l'évidence même de leur discorde. N'est-ce pas agir comme Platon, Descartes, Spinoza, Kant ? N'ont-ils pas tous opposé la raison à l'instinct, le monde moral au monde sensible ? N'ont-ils pas tous, en même temps, protesté de leur respect pour la nature, dont la raison est, suivant eux, la plus haute forme ? La destinée de toutes les morales est pareille, parce que le principe leur est commun. Leur logique condamne d'abord la nature ; ensuite, leur inconséquence la sauve.

Digitized by Google

CONCLUSION

La même inconséquence et la même erreur sont évidemment imposées à ceux qui reprendront la tentative de Mill sans renoncer à ses principes théoriques. Stuart Mill témoigne, au moins, en divers endroits, qu'il a le sentiment que l'individu possède une règle personnelle propre, qui ne peut jamais être véritablement générale. Or c'est justement ce que Spencer va lui reprocher : la morale de Mill, aux yeux de ce philosophe, n'est pas assez rationnelle ou scientifique. Mais, en même temps, par une naïve inconséquence, il s'irrite que cette morale soit si sévère à l'individu. Comme si sa sévérité à l'individu ne venait pas de la règle qu'elle lui impose au nom du genre ! Comme si son ascétisme n'était pas la suite de son rationalisme ! On poursuit donc la gageure d'éliminer une erreur en en consolidant le principe.

Digitized by Google

CHAPITRE III

La morale évolutionniste : Herbert Spencer

SECTION I

Caractère général du système : la contradiction de l'idéalisme aggravée

Nous venons de dire que la morale d'Herbert Spencer se propose de réformer celle de Mill et de l'utilité en général sur deux points principaux. Il l'estimait trop empirique dans son principe, trop ascétique dans ses préceptes. L'appréciation de l'utilité, le *motif*, est laissée au jugement frivole de l'individu : la morale n'aura jamais d'autorité, de base scientifique. La *règle*, d'autre part, est le sacrifice de l'individu au bien général, l'indifférence à soi-même : cela complète l'arbitraire : l'individu mérite plus d'égards, étant l'élément dont le genre même est fait. Spencer se propose de donner à la morale une base rationnelle, tout en sauvant l'individu. Ecoutons-le là-dessus s'expliquer lui-même.

1

LE RATIONALISME DU SYSTÈME

Voici comment il présente son projet de morale rationnelle, dans une lettre bien connue à Stuart Mill, qu'il a repro-

Digitized by Google

duite dans ses *Data of ethics* (*Bases de la morale*) et souvent mentionnée dans ses autres ouvrages : « Le point sur lequel je me sépare de la doctrine de l'utilité, telle qu'elle est ordinairement comprise, n'est pas le but à atteindre, mais la méthode à suivre pour l'atteindre. J'admets qu'il faut envisager le bonheur comme la fin dernière ; je n'admets pas qu'il soit posé comme la fin prochaine. Après avoir conclu que le bonheur est ce qu'il s'agit de réaliser, la philosophie de l'utilité suppose que la morale n'a pas d'autre affaire que de généraliser empiriquement les résultats de la conduite, et de fournir pour la direction de la vie ses généralisations empiriques et rien de plus. La thèse que je soutiens est que la morale proprement dite, la science de la droite conduite, a pour objet de déterminer *comment* et *pourquoi* certains modes de conduite sont nuisibles, certains autres avantageux. Ces résultats bons et mauvais ne peuvent être accidentels ; ils doivent être des conséquences nécessaires de la constitution des choses, et je conçois qu'il appartient à la science morale de déduire des lois de la vie et des conditions de l'existence quelles sont les actions qui tendent à produire le bonheur et quelles sont celles qui tendent à produire le malheur. Cela fait, ces déductions doivent être reconnues comme des lois de la conduite, et l'on doit s'y conformer, sans avoir égard à une évaluation directe du bonheur et du malheur » (*Data*, trad. fr., p. 48) (1).

Cette doctrine suppose, comme on le voit, que toutes les actions peuvent être ramenées à quelques types susceptibles d'une étude scientifique et absolument générale. L'utilité d'une action ne se détermine pas d'après des circonstances particulières, d'après des fins, des besoins temporaires, individuels. C'est, sans doute, de cette manière que chaque homme serait porté à en juger : mais l'individu est mauvais juge en la matière. Nous croyons naïvement que nos actes sont le produit de nos volontés, et que nos volontés sont libres : de là, la prétention de nous créer, dans chaque cas, notre propre règle. Herbert Spencer connaît une science qui peut donner à nos volontés une sorte d'infaillibilité dans la poursuite de leurs fins : car ce qui nous est *utile* est aussi *nécessaire*, c'est-à-dire dérive infailliblement de certaines lois que nous ignorons et que le bon naturaliste

(1) *Bases de la morale évolutionniste*. Bibl. scient. intern. Toutes nos citations, jusqu'à nouvel avis, seront empruntées à cet ouvrage, sauf indications contraires dans le texte.

Digitized by Google

connaît. Tout ce qui est, a été, sera à jamais utile à l'homme, c'est-à-dire à un individu qui vit dans un temps et un lieu donnés et qui possède tel caractère, tel tempérament particuliers (car il s'agit ici des règles applicables à toutes les formes de la conduite) est donc déterminé d'avance, prescrit, écrit, sans doute, dans quelque compartiment de l'univers. De cette utilité qui se révèle à nous dans le moment sous une forme confuse, et dont les conditions mêmes semblaient ne pas exister l'instant d'avant, il existait pourtant une formule très certaine, lisible dans les conditions les plus générales de la vie. Cette formule peut être connue « par déduction de principes *fondamentaux* » (ibid.) ; elle peut être expliquée par quelque loi de Newton qui régit les actions, comme la loi de la gravitation régit et permet de prévoir tous les mouvements des corps planétaires (ibid.). Spencer reproche donc à Stuart Mill de n'avoir pas connu cet utilitarisme qui « déduit les principes de la conduite des progrès de la vie conformément aux conditions réelles de l'existence » (p. 51) : « réelles », bien entendu, dans le sens de « générales » : les conditions de l'existence individuelle ne sont pas suffisamment réelles. Tel est le premier point de la critique de Spencer.

Nous retrouvons cette idée partout dans les *Principes de morale* (1). Dans les *Data*, au chapitre VII, l'auteur indique que le seul mobile moral est la volonté désintéressée du bien comme il découle de l'ordre général de l'univers (p. 104 et 105). Au chapitre IX, il approuve cette critique de Sidgwick à Stuart Mill et à Bentham : que « les évaluations des plaisirs et des peines sont communément vagues et souvent erronées » (p. 131) ; qu'elles ne peuvent fonder une règle précise. Le remède, dit-il, consiste à passer de cet utilitarisme « empirique » à un utilitarisme « rationnel », lequel « ne prend pas le bien-être pour l'objet immédiat à poursuivre, mais considère comme son objet immédiat la conformité à certains principes qui, dans la nature des choses, déterminent d'une manière causale le bien-être » (p. 140). Au chapitre VII de *Justice*, l'utilitarisme empirique est critiqué

(1) Les *Principes de morale* se composent, comme on sait, de six parties, qui se disposent dans l'ordre suivant : 1° « Bases de la morale », auxquelles nous empruntons ce texte. — 2° et 3° : « Inductions de la morale » et « Morale de la vie individuelle ». (Trad. franç. Castelot et Martin Saint-Léon : « La morale des différents peuples et la morale personnelle », Guillaumin, Paris). — 4° « Justice ». — 5° et 6° « Bienfaisance positive et négative ».

Digitized by Google

dans sa règle sociale. On prétend l'enfermer dans ce dilemme : ou de fixer les droits de chacun au bonheur d'une manière arbitraire (1), ou d'après un principe dont l'autorité devra toujours être établie par déduction (2). Les maximes du bonheur général, du droit égal des hommes au bonheur, si chères à Bentham et à Stuart Mill, ne sont pas, en effet, dit-on, des vérités de pratique courante, le résumé d'observations rigoureuses et multipliées. « Ces expériences, ces observations et cette induction n'existent pas ; il est impossible d'en montrer aucune trace » (3).

Critique bien intéressante, mais dont il ne semble pas, comme nous disions, que l'auteur ait aperçu toute la portée. Il devait chercher quelle raison secrète conduit l'utilitarisme de Mill à ces formules qu'aucune expérience ne soutient. Il se borne à les traiter de « pures cognitions a priori », de « perceptions intuitives », d' « affirmations immédiates de la conscience » (4). Et il leur oppose les idées de *justice*, qui, comme affirmations spontanées de la conscience, sont incomparablement plus générales, plus précises et plus anciennes, et qui, seules, croit-il, peuvent être déduites de l'ordre général de l'univers (5).

Cette critique nous révèle, du moins, en même temps que la méthode soi-disant nouvelle, les préceptes qu'elle aura pour objet de substituer à ceux de l'utilitarisme empirique. De l'observation des hommes, Stuart Mill croyait pouvoir tirer la maxime générale : « Bonheur de tous ». Des lois universelles de la nature, Spencer tirera la maxime générale : « Justice ». Une chose nous inquiète. L'utilitarisme que l'on critique comme empirique n'est pas, du propre aveu du critique, empirique. Tant que l'on n'a point démasqué le raisonnement implicite qui conduit Mill et Bentham à un principe faux, il est difficile de savoir si le raisonnement explicite qu'on y substitue ne contient pas la même erreur.

---

(1) Trad. Castelot (Guillaumin, 1903), p. 67-68.

(2) *Ibid.*, p. 65-67.

(3) *Ibid.*, p. 66.

(4) P. 66 et 67.

(5) P. 68 et 69.

Digitized by Google

II

LE NATURALISME DU SYSTÈME

Cette première critique de l'utilitarisme ne témoigne pas, comme on le voit, d'un excès de déférence pour les sentiments et jugements spontanés de l'individu ; Spencer est cependant un grand défenseur de l'individu contre Mill. C'est peut-être par ce côté que sa doctrine est le plus connue. Les polémiques de Spencer contre toutes les formes de socialisme sont célèbres. Il ne peut souffrir le moindre empiètement de l'Etat sur la liberté de l'individu. Le principe de cet individualisme apparaît spécialement dans un chapitre des *Data* (XI) consacré à l'éloge de l'égoïsme, terme qui, dans cette doctrine, comme dans toutes les doctrines de l'intérêt, désigne d'abord l'individualité, avant d'en devenir, par une définition spéciale du bien propre, la négation.

« Le principe uniforme » de l'évolution, nous dit-on, « est qu'une meilleure adaptation doit procurer un plus grand avantage » et à l'individu et à ses descendants. « La loi d'après laquelle chaque être doit recueillir les avantages ou les inconvénients de sa propre nature est la loi sous laquelle la vie s'est développée jusqu'à ce jour, et elle doit subsister, quel que doive être le terme de l'évolution de la vie... Tous les arrangements qui empêchent à un haut degré la supériorité de profiter des avantages de la supériorité, ou qui protègent l'infériorité contre les maux qu'elle produit, tous les arrangements qui tendent à supprimer toute différence entre le supérieur et l'inférieur, sont des arrangements diamétralement opposés au progrès de l'organisation et à l'avènement d'une vie plus haute » (p. 162-163). « Mais, dire que chaque individu doit recueillir les avantages que lui procurent ses propres facultés, héritées ou acquises, c'est proclamer l'égoïsme comme principe suprême de conduite. C'est dire que les prétentions égoïstes doivent prendre le pas sur les prétentions altruistes » (p. 163).

S'il fallait prendre ces formules au pied de la lettre, il n'y aurait plus de morale « rationnelle », et même il n'y aurait plus de morale du tout. La nature pousse chaque être à se conserver par n'importe quels moyens. Si le « bonheur général le

Digitized by Google

plus grand », ce but de toute morale, ce résumé de la loi morale elle-même, est une suite nécessaire de la concurrence naturelle des instincts de conservation individuels, la morale n'a même rien d'humain. Aristippe a raison contre toute la raison. Ce n'est pas l'opinion de Spencer, nous l'avons vu, et il reproche, au contraire, à Mill, bien que par méprise, de réduire la règle morale à l'inclination individuelle. L'individualisme nous apparaît donc à nouveau ici principalement comme une bonne intention. C'est l'intention de sauver la nature (que l'on nous présente fort bien comme lutte, désordre, concurrence des activités), contre la règle de raison. Mais, en défendant la nature contre la raison, nous commençons à voir aussi que Spencer la défend d'abord contre lui-même.

Au même endroit, à la vérité, Spencer cherche à montrer que c'est l'instinct de conservation même qui explique la volonté du bien général, et qu'ainsi la règle du bien général est favorable au développement de l'individu.

« A l'origine, l'accroissement de satisfactions égoïstes que produit l'état social ne peut être obtenu que par un altruisme suffisant pour causer une reconnaissance des droits d'autrui. » Mais cette reconnaissance est d'abord plus ou moins volontaire : qu'elle devienne pleinement « volontaire, c'est-à-dire plus altruiste, » et « le gain qui résulte de l'association... devient considérable » (p. 177) par la suppression des conflits entre individus et l'augmentation de la sécurité générale. La société se développe encore en passant « à cet altruisme qui réprime l'égoïsme illégitime manifesté dans la violation des contrats. L'acceptation générale de la maxime que l'honnêteté est la meilleure politique implique l'expérience générale que la satisfaction des inclinations personnelles est en définitive favorisée par le fait de les réprimer de manière à assurer l'équité dans les relations commerciales » (p. 178). C'est aussi prendre soin de ses affaires que de s'occuper de celles de l'Etat dont elles dépendent (p. 179). En outre, tout homme doit faire effort pour que les autres soient sains et forts : cela augmente les produits à partager, prévient les maladies contagieuses. Nous avons encore un intérêt à ce que les autres hommes soient le plus cultivés, le plus honnêtes gens possible : que d'incommodités ne pouvons-nous pas éprouver du fait de la sottise, de l'ignorance ou de l'immoralité des autres ! (p. 179-181) Le dévouement aux autres est, du reste, le meilleur moyen d'obtenir leurs services, et le but sera mieux atteint s'il s'est moins laissé voir. L'homme désintéressé est

Digitized by Google

« entouré de gens meilleurs que celui qui n'a pas de qualités attrayantes » (p. 182). De plus, « les intervalles pendant lesquels les actions altruistes absorbent les énergies sont des intervalles pendant lesquels la capacité d'éprouver des plaisirs égoïstes, » sujette à l'épuisement et à la satiété, « recouvre toute sa vigueur. La sensibilité pour les jouissances purement personnelles se conserve à un plus haut degré chez ceux qui s'emploient aux plaisirs des autres que chez ceux qui se dévouent entièrement à leurs propres plaisirs » (p. 183). Ce bénéfice de l'altruisme apparaît surtout lorsque le niveau de la vie vieillissante s'abaisse. La répétition a émoussé les plaisirs. « La sympathie nous fait trouver indirectement du plaisir dans les choses qui ont cessé de nous en procurer directement » (p. 183). D'ailleurs, une action altruiste, si elle est agréable, doit être mise au compte des plaisirs égoïstes, « car ce plaisir, comme les plaisirs en général, a pour résultat la prospérité physique du moi » (p. 184). La conséquence de tout cela, c'est, évidemment, que « le pur égoïsme, même dans ses résultats immédiats, est moins avantageusement égoïste que ne l'est l'égoïsme convenablement tempéré par l'altruisme » (ibid.). Et le compte de ce dernier paraîtra meilleur encore, si l'on y joint que la capacité pour les plaisirs de l'art — dont la matière est la joie et la douleur humaines — augmente chez celui qui sait sympathiser avec cette joie et cette douleur (p. 185).

Nous retrouvons ici, sous une forme particulière, l'excellente ambition de Mill : expliquer la règle par la nature. Ramener toute l'activité naturelle à l'égoïsme est sans doute une vue étroite ; mais ce que cette doctrine entend essentiellement par « égoïsme », lorsqu'elle oppose l'égoïsme à l'altruisme, c'est l'individualité ; par « altruisme », lorsqu'elle oppose l'altruisme à l'égoïsme, c'est l'ascétisme, le renoncement. Et ce qu'elle défend, quoique avec gaucherie, contre l'altruisme, c'est le principe même de l'activité. Tout ce qu'on vient de dire serait, en ce sens, fort juste, et il est vrai que la vertu la plus désintéressée vient de la nature et la sert. Mais comment concilier, cependant, cet individualisme avec les prétentions scientifiques et rationalistes de la doctrine ? On a prétendu fonder l'individualisme contre l'utilitarisme « empirique » et sur les principes généraux de l'évolution. La moralité devait être établie par déduction de principes rationnels ; on ne veut plus justifier les préceptes par la seule expérience ; l'homme ne connaît pas toujours son intérêt ; sans

Digitized by Google

plus considérer son bien ou son mal, il doit suivre la règle que de plus savants lui traceront, en conformité avec l'ordre général de l'univers. Cela convenu, on est surpris d'apprendre que la nature va d'elle-même aux fins que la déduction lui assigne. Si cet accord est constant, il n'y a rien à réformer dans l'empirisme que l'on attribue à Mill et à Bentham, et ce n'était point la peine de leur reprocher d'avoir donné à la volonté un mauvais guide : car, dans la thèse que l'on adopte, la nature demeure le meilleur guide ; la déduction n'est plus qu'apparente : c'est la nature, non la déduction, qui fait l'autorité de la règle. Mais, si l'on maintient que la raison puisse entrer en opposition avec la nature (ce qui est la seule justification de l' « utilitarisme rationnel »), il faut renoncer à appuyer les préceptes sur la nature.

Cette difficulté, comme nous le savons, embarrassait assez Mill lui-même.

Elle augmente chez Spencer de la clairvoyance même de son individualisme. Par exemple, il est sur le point de percer à jour une des équivoques par où Stuart Mill avait pensé la résoudre. Il ne regarde pas le désintéressement, même égoïste dans sa source, comme ayant la portée rationnelle que Mill lui attribue et comme le moyen de réaliser la raison, c'est à dire le bonheur générique. Et ce qu'il nous dit sur ce point est essentiel, bien que fatal à sa propre doctrine.

Il s'en prend à cette idée millienne d'une humanité future où chacun serait heureux par le seul bonheur d'autrui. « Dans ces conditions, dit-il, en quoi consiste le bonheur des autres ? Ces autres aussi sont, par hypothèse, des personnes qui poursuivent et éprouvent le plaisir altruiste. Or, la genèse du plaisir altruiste pour chacun dépend du plaisir que témoignent les autres, et ceux-ci à leur tour n'en témoigneront qu'autant que les autres en témoigneront, et ainsi de suite indéfiniment. Où commence donc le plaisir ? Evidemment, il doit y avoir quelque part un plaisir égoïste, avant que la sympathie qu'il fait éprouver produise un plaisir altruiste. Evidemment, par suite, chacun doit être égoïste à un degré convenable, même si c'est seulement dans l'intention de donner aux autres le moyen d'être altruistes. Ainsi, bien loin de devenir plus grande, si tous font du bonheur le plus grand leur unique fin, la somme du bonheur disparaît entièrement. » Imaginons un amas de corps dont chacun reçoit et rayonne de la chaleur. « Tant que chacun de ces corps continuera à être un générateur de chaleur, ils continueront à con-

Digitized by Google

server une certaine température, dérivée, en partie, d'eux-mêmes, et, en partie, des autres. Mais, si chacun d'eux cesse de fournir de la chaleur et en est réduit à celle qui rayonne des autres corps, l'amas tout entier se refroidira... La chaleur directement produite, c'est le plaisir égoïste » (p. 195-196).

Rien de plus juste : l'attachement n'est possible que par un point fixe où assujettir les liens du cœur. Si tous se dérobent à tous par le complet détachement d'eux-mêmes, la charité, les bras tendus dans le vide, se consumera dans le sentiment de son impuissance. Rien ne pourra remplir l'aspiration désolée de la vie. Ainsi, la généralisation complète de la règle de sacrifice est, en fait, une même chose avec la suppression du bonheur, même désintéressé, avec la suppression de l'activité, même altruiste : l'universalisation de cette fin la détruit ; ce qui devait rapprocher les hommes les isole. Le ciment de l'union, c'est l'opposition des tendances, l'emboîtement des « égoïsmes ».

Il faut rappeler toutefois que Mill avait entrevu cela (1) ; mais il ne l'avait qu'entrevu, et l'idée rationnelle de l'équivalence de tous les hommes l'avait emporté dans son esprit sur les évidences empiriques. C'est ainsi qu'il avait été, comme malgré lui, ramené à préconiser un altruisme incompatible avec les conditions de la vie, dont il connaissait pourtant l'exigence. Mais Spencer est-il mieux d'accord avec lui-même ?

Il montre très bien que la généralisation de l'altruisme ne fait qu'un avec la négation de l'activité ; mais il ne se demande pas si ce résultat est le fait de l'altruisme, ou seulement de la généralisation, qui ne pourrait s'appliquer à une fin, quelle qu'elle fût, sans la détruire. S'il se fût posé cette question, il eût été conduit à apporter de grands changements dans sa morale, et dans la morale en général : car la réponse est presque aussi évidente qu'elle doit être révolutionnaire. L'hypothèse de la généralisation absolue d'une règle morale est l'hypothèse d'une humanité sans différences, dont tous les membres sont dirigés par un même mobile dans tous leurs actes importants, et qui constitue beaucoup plus un type générique qu'une collection d'individus. Avoir identiquement les mêmes volontés qu'un autre homme, c'est être identiquement cet homme et n'avoir plus de personnalité distincte.

— Cette identification ne peut être totale.

— Assurément, elle ne saurait même jamais aller très

(1) V. p. 529.

Digitized by Google

loin, car la nature y met trop d'obstacles ; nous ne parlons que d'un danger de la spéculation : mais ce danger est réel, quoique limité. Une règlementation de l'activité n'est pas un mal, si la règle est restreinte, appliquée à des besoins spéciaux et toujours conforme à son but, qui est un accroissement final de la spontanéité et de la vie. Cela n'arrive guère, dès que la règle porte sur un grand nombre d'hommes et décrète pour une longue étendue de temps. La lettre se substitue à l'esprit ; le sens des prescriptions se perd, et c'est un mécanisme qui entrave au lieu d'un étai qui soutienne et qui fortifie.

Or, c'est seulement la méconnaissance de cette vérité qui corrompt le principe de l'altruisme universel, si sévèrement reproché à Mill par Spencer. L'argument de Spencer, comme il est présenté par l'auteur, choquera toujours une âme délicate. C'est qu'on en soupçonne l'erreur avant même de l'avoir démêlée. Il tend à établir que l'altruisme ne peut servir de règle : ce qui impliquerait que l'égoïsme est la seule règle. En réalité, toute sa force logique tient seulement à ce que l'esprit ne conçoit pas la généralisation d'une règle en général ; et c'est une idée que, non seulement l'auteur n'a point aperçue, mais qui est même contraire à toute sa doctrine.

Ainsi, l'auteur vient de nous présenter ses deux intentions fondamentales, et nous apercevons déjà qu'elles sont contradictoires l'une à l'autre. C'est à nouveau la contradiction de la raison pure avec la nature, de la règle que l'on cherche avec l'activité que l'on veut régler. Et l'originalité de Spencer, qui est grande à certains égards, ne l'empêche pas de ressembler à tous les moralistes de tous les temps par son effort infructueux pour concilier la tendance de la connaissance vers la généralisation avec les conditions de l'action, qui sont particulières.

SECTION II

La contradiction de la morale théorique

I

SIGNIFICATION DE CETTE CONTRADICTION POUR L'HISTOIRE DES IDÉES

Voici donc le principe de cette philosophie morale : l'homme n'est qu'une partie de l'univers, et les règles de sa conduite

Digitized by Google

ne peuvent être déterminées que par la considération des fins générales de la nature (ch. I). Ou toute la méthode de la vie se réduit à un vague probabilisme, ou les principes peuvent en être découverts dans l'étude de la nature générale. S'il n'y a point de règle de la conduite en dehors des volontés individuelles, il n'y a point de règle même pour les individus.

Nous avons dit, dans le premier chapitre de ce livre, que ce principe, en lui-même, n'est point original. Rationaliser notre conduite, et, pour cela, libérer nos maximes de l'influence de notre individualité, les ramener à la considération de la nature générale, c'est à dire, en somme, de la nécessité naturelle, accepter le nécessaire et le vouloir : ce sont là, précisément, les grandes maximes traditionnelles. Sans doute, Herbert Spencer apporte le principe d'une grande réforme dans cette conception traditionnelle de la règle, en ce qu'il conçoit la nature comme assujettie à évoluer. Ce n'est plus de la *nature* purement et simplement, c'est de l'*évolution de la nature* qu'il prétend déduire les lois de la conduite. Mais, si « évolution » implique « contingence », il est absurde de chercher à baser une détermination de la conduite sur le contraire même de la détermination. Par le défaut d'une théorie spéciale de la science, l'idée d' « évolution » va devenir ici une pure superfétation. En accordant théoriquement que la nature évolue, on n'en cherchera pas moins le principe de la morale dans un élément de la nature qui n'évolue pas, ni plus ni moins que les anciens. Comment, dans ces conditions, la morale que l'on constituera pourrait-elle être véritablement originale ?

Elle ne le sera point. La loi soi-disant scientifique de l'action qu'on va nous présenter n'est, en réalité, qu'un autre nom de la détermination pure, que tous les systèmes ont regardée secrètement comme l'idéal de l'action. Or, une détermination ne peut jamais être *véritablement* un principe (ni par suite un idéal, une fin) d'action. Cette impossibilité contraint tous les systèmes à osciller entre deux directions : la probabiliste et l'aristonienne, la direction parénétique et la direction métaphysique ou ascétique. Le probabilisme, qui tient pour l'action, l'abandonne à elle-même ; l'aristonisme, qui n'est que raisonnable, la condamne, la déconseille autant que possible. Carnéade constate que la raison métaphysique (cette raison qu'il attaque, sans lui donner son nom, sous sa forme stoïcienne) ne justifie aucune action : il exclut donc la raison de la vie active. Ariston, ayant fait la même constatation, exclut non moins légitimement l'action de la

Digitized by Google

vie raisonnable. Mais aucune des deux doctrines n'est une morale, puisque toute morale suppose à la fois action et raison, et cherche une raison d'agir. Et toutes les morales proprement dites, par une contradiction explicite, qu'Ariston voyait, que Carnéade sentait, font, de cette raison, qui condamne l'action, un idéal, une règle d'action. Seulement, comme il n'est pas en leur pouvoir de rendre l'absurde intelligible, il suffit toujours d'analyser leur règle pour la voir se décomposer en deux éléments inconciliables : un soi-disant idéal, qui n'est qu'un principe d'absolue détermination, inapplicable à l'action, qu'il condamne et qu'il exclut, et des tendances sensibles, qui sont des faits, qui ne sont point des règles.

C'est à cette constatation que l'analyse du Spencérisme va de nouveau nous conduire. Cette loi de l'évolution qui doit régler l'action, ou bien elle se ramène au fait, et n'est point une règle, ou elle est une règle, mais toute théorique, extérieure à l'action, inconciliable avec l'action, incapable de régler l'action.

II

LES DEUX PRINCIPES DE LA MORALE DE SPENCER SONT LOGIQUEMENT INCOMPATIBLES

La loi de l'évolution nous révèle d'abord, suivant Spencer, que la nature obéit comme à des tendances, dont la première a pour effet l'accroissement de l'existence en durée et en intensité (ch. II, 3-5).

C'est à peu près ce qu'exprimaient les anciens et Spinoza, lorsqu'ils disaient que le principe le plus général de la vie, c'est la tendance universelle des êtres à se conserver. Nous pouvons l'admettre : mais c'est là une simple vérité de fait, qui peut être interprétée, d'un point de vue moral, en bien des sens. Les pessimistes à la manière de Schopenhauer et de Mainlænder, lorsqu'ils nous ordonnent de nous détruire, se préoccupent pourtant d'assurer à notre activité son meilleur, son plus raisonnable emploi. La perfection de la vie, pour eux, a beaucoup plus d'importance que sa durée, et la forme de vie la plus parfaite, pensent-ils, c'est la réflexion désenchantée qui condamne la vie. Bien entendu, Spencer rejette cette doctrine ; et il estime que la nature bien consultée nous donne de tout autres conseils que le

Digitized by Google

suicide. Elle nous montrerait les êtres augmentant leurs besoins avec leurs facultés, l'activité s'ouvrant sans cesse de nouveaux domaines, en même temps qu'elle s'assure un plus long avenir pour les exploiter. Nous voulons bien croire que Spencer est plus près de la vérité que les pessimistes. Mais ce n'est pas faire une morale que de conseiller d'agir. L'action est le donné de la morale. Et ce que la morale ajoute, c'est la règle. Or, il s'agit de savoir si le problème moral a un sens et si la règle ne doit pas détruire l'action et nier la vie. Voyons si l'étude de l'évolution nous donnera quelque renseignement sur cela.

La nature, dit Spencer, considérée dans son passage de la vie inférieure à la vie humaine, ne nous offre pas seulement le tableau d'un progrès de vie dans l'individu, mais aussi d'un progrès de vie dans l'espèce, par le soin croissant que les individus témoignent à leur descendance (ibid, 5). Ce progrès se marque même dans les races qui constituent l'espèce humaine, et le soin de l'éducation des enfants est bien plus grand, plus continu, plus efficace chez l'homme civilisé que chez le sauvage.

Il n'y a rien à objecter non plus à cette constatation, sous sa forme générale. Dans le détail, elle comporte cependant bien des exceptions. Ces exceptions sont nombreuses dans le règne animal, et elles ne sont pas rares même chez l'homme. Le fait seul que l'homme ne produit pas communément la vie dans la pensée du bien de l'espèce, mais pour obéir à un instinct et pour se donner un plaisir, cet autre fait que l'amour des enfants est seulement consécutif à leur naissance, et qu'il a plus souvent pour mobile la satisfaction d'une tendresse égoïste que la considération désintéressée de leur bien propre, suffisent à nous faire douter que la nature poursuive le bien de l'espèce comme une fin spéciale, et ils nous montrent surtout la difficulté de tirer de la constatation générale de Spencer une conclusion pratique déterminée. Poursuivons.

La nature ne rechercherait pas seulement le bien de l'individu, d'une part, celui de l'espèce, d'autre part, mais encore l'adaptation la plus grande possible des individus les uns aux autres.

Ici, l'affirmation se heurte à un nombre si incalculable de faits qu'il est impossible à l'auteur de n'en pas tenir compte. Il ne peut oublier, du reste, le principe même de son transformisme. Il constate donc que la lutte pour l'existence est presque la règle de la vie dans le monde animal. « Le plus souvent, une heureuse adaptation faite par une créature implique une adaptation

Digitized by Google

manquée par un être de la même espèce ou d'une espèce différente. Pour que le carnivore vive, il faut que des herbivores meurent, et, pour élever ses petits, il doit priver de leurs parents les petits d'animaux plus faibles. Le faucon et sa couvée ne subsistent que par le meurtre de beaucoup de petits oiseaux ; ces petits oiseaux, à leur tour, ne peuvent multiplier, et leur progéniture ne peut se nourrir que par le sacrifice de vers et de larves innombrables. La compétition entre membres de la même espèce a des résultats analogues, bien que moins frappants. Le plus fort s'empare souvent par la violence de la proie qu'un plus faible a attrapée. Usurpant à leur profit certains territoires de chasse, les plus féroces relèguent les autres animaux de leur espèce en des lieux moins favorables. Chez les herbivores, les choses se passent de la même manière ; les plus forts s'assurent la meilleure nourriture, tandis que les plus faibles, moins bien nourris, succombent directement d'inanition ou indirectement par l'inhabileté à fuir leurs ennemis qui résulte de ce défaut même d'alimentation » (ibid., 6, p. 13).

Ces remarques conduisent assez naturellement l'auteur à faire un retour sur les deux fins de la nature précédemment indiquées. Elles ne lui paraissent plus aussi évidentes. « Cela revient à dire, remarque-t-il, que chez ceux dont la vie se passe à lutter, aucun des deux genres de conduite déterminés plus haut » (conserver sa vie et élever ses enfants) « ne peut arriver à un complet développement » (ibid.).

Il semble qu'on devrait renoncer, dès lors, à appuyer sur la nature le précepte de poursuivre ce développement. Voici l'échappatoire de l'auteur : la nature tend vers un *idéal* que les conditions de l'existence ne lui permettent pas toujours d'atteindre. C'est cet idéal que l'auteur appelle le plus « complet développement » de la vie, et il entend par là, comme la suite l'indique, la pleine adaptation des êtres à toutes leurs fins.

Nous voilà placés dans un véritable embarras. Les règles de la conduite devaient être déduites de la *loi* naturelle. Elles doivent être maintenant déduites de l'*idéal* naturel. Quel est le rapport de ces deux principes de déduction différents ? La difficulté serait sans importance, si l'idéal, légèrement déformé par les faits, pouvait, malgré tout, y être aperçu comme par transparence. Le mathématicien opère sur des figures imparfaites, et la science, en général, néglige les irrégularités de l'extrême détail des choses. Mais, ici, l'idéal est la paix, la réalité est la guerre.

Digitized by Google

Voici la réponse de l'auteur à cette difficulté : « La morale a pour sujet propre la forme que revêt la conduite universelle dans les dernières étapes de son évolution » (7). L'idéal rêvé est donc conçu comme réalisable dans l'avenir, et comme devant même, semble-t-il, s'y réaliser nécessairement.

Sur cette idée, notre auteur n'a cessé de revenir dans tous ses livres de morale. Déjà, dans sa *Statique Sociale*, ouvrage publié en 1850, et première ébauche (1) de sa *Justice*, il affirmait que « le progrès n'est point un accident, mais une nécessité. Loin d'être le produit de l'art, la civilisation est une phase de la nature, comme le développement de l'embryon ou l'éclosion d'une fleur... Les modifications que l'humanité a subies et celles qu'elle subit de nos jours résultent de la loi fondamentale de la nature organique, et, pourvu que la race humaine ne périsse point et que la constitution des choses reste la même, ces modifications doivent aboutir à la perfection. Il est sûr que ce que nous appelons le mal et l'immoralité doit disparaître ; il est sûr que l'homme doit devenir parfait » (80).

Cette perfection peut s'entendre, suivant Spencer, en différents sens. D'abord, en un sens physique. C'est l'esprit général de toute la doctrine de Spencer, d'admettre que la nature tend sans cesse à perfectionner la vie physique par la destruction des faibles.

Il se crée, en outre, une perfection que l'on pourrait appeler affective, une perfection de la sensibilité, qui consiste dans l'adaptation de tous les besoins de l'homme aux conditions de sa vie, d'où doit résulter une possibilité de plaisir permanent. Il en est question dans les *Principes de Psychologie* (125), et l'auteur cite le texte de sa *Psychologie* dans les *Data* précisément en confirmation de l'idée qui nous occupe (33). « Si les états de conscience qu'un être s'efforce de conserver sont les corrélatifs d'actions nuisibles, et si les états de conscience qu'il s'efforce de chasser sont les corrélatifs d'actions profitables, cet être doit promptement disparaître, en persistant dans ce qui est nuisible, en fuyant ce qui est profitabble. En d'autres termes, ces races seules ont survécu chez lesquelles, en moyenne, les états de conscience agréables ou désirés ont accompagné les activités utiles à la conservation de la vie, tandis que des sentiments désagréables ou habituellement évités ont

(1) C'est ce qu'il dit lui-même dans la préface de *Justice*.

Digitized by Google

accompagné les activités directement ou indirectement destructives de la vie. Par suite, toutes choses égales d'ailleurs, parmi les diverses races, celles-là ont dû se multiplier et survivre, qui ont eu les meilleurs ajustements des sentiments aux actions et ont toujours tendu à rendre cet ajustement parfait. »

Spencer développe cette idée par quelques exemples pris dans toute la série de la vie (33), et il cherche à montrer qu'elle se vérifie même pour l'espèce humaine présente, dans la plupart des cas (34). Il croit que nous nous exagérons les désharmonies de notre nature. « Quels que soient le nombre et l'importance des cas où les plaisirs et les peines, les sensations et les émotions, encouragent à des actes convenables et détournent d'actions inopportunes, on n'en tient pas compte, et l'on considère seulement les cas où les hommes sont, directement ou indirectement, mal dirigés par ces sentiments. On oublie leurs bons effets dans des matières essentielles, pour proclamer exclusivement leurs mauvais effets en des matières qui ne sont pas essentielles (34, p. 72. Cf. 39, p. 84-85).

Ces réflexions, toutefois, prises à la lettre, tendraient à faire croire que la loi morale de pleine adaptation se réalise déjà dans le présent ; par suite, à infirmer l'idée même que « la loi morale a pour objet les formes que revêt la conduite universelle dans les dernières étapes de son évolution ». Il faut donc entendre les remarques précédentes en ce sens que la moralité *se prépare* seulement dans le présent : mais elle y est entravée par une grande cause que l'auteur va nous faire connaître. On ne saurait assez attirer l'attention sur la nature de cette entrave, qui menace, comme nous pouvons déjà le soupçonner, de ruiner toute la thèse, et qui marque, en réalité, l'opposition de la loi de fait à la loi idéale que l'auteur assigne à l'humanité.

« A partir du moment, nous dit-il, où les conditions d'existence d'une espèce changent, par suite de certaines circonstances, il en résulte parallèlement un dérangement partiel dans l'adaptation des sentiments aux besoins, dérangement qui nécessite une adaptation nouvelle. »

Remarquons cela : l'évolution, du propre aveu de l'auteur, crée donc la désadaptation aussi bien que l'adaptation. Naturellement, il doit admettre que « cette cause générale de changement, qui agit sur tous les êtres sensibles, a exercé sur les hommes une influence particulièrement marquée, persistante et profonde » (35, p. 73) : sans quoi, la morale, serait inutile. Toute-

Digitized by Google

fois, il ne croit pas, et peut-être à tort, que ces changements aient occasionné chez l'homme aucune désadaptation physique. « Les sensations agréables et pénibles, dit-il, sont parfaitement adaptées aux exigences physiques rigoureuses » (35, p. 74). En tout cas, la désadaptation, il l'avoue, est manifeste chez l'homme, si l'on considère les émotions de la vie sociale. L'homme est passé de la vie sauvage à la vie de collaboration, d'une activité déprédatrice à une activité pacifique, et le changement n'est pas encore entièrement opéré. « La difficulté » de la réadaptation « vient non seulement de l'importance de la transformation de petits groupes nomades en vastes sociétés bien assises, et d'habitudes belliqueuses en habitudes pacifiques, mais aussi de ce que l'ancienne vie d'hostilité a été conservée entre les sociétés, en même temps que se développait une vie paisible à l'intérieur de chaque société. Tant que coexistent deux genres de vie si radicalement opposés que la vie militaire et la vie industrielle, la nature humaine ne peut pas s'adapter exactement à l'une ni à l'autre. C'est de là que viennent, dans la direction donnée par les plaisirs et les peines, les défauts qui se manifestent tous les jours... Ce sont les plaisirs et les peines d'ordre émotionnel qui cessent de s'accorder avec les besoins de la vie dans une société nouvelle, et ce sont ces émotions qui demandent un temps si long pour être adaptées de nouveau, parce que cette nouvelle adaptation est difficile » (35, p. 73-74).

Voici donc l'état des choses : une nature qui poursuit l'adaptation ; des « circonstances » qui l'empêchent d'atteindre cette adaptation : d'où un conflit de la nature avec elle-même, de l'idéal avec le fait, des causes d'adaptation avec les causes de désadaptation : les « conditions d'existence nouvelles ». Nous sommes ainsi ramenés à l'idée d'une opposition entre la loi rationnelle et la loi individuelle, entre l'utilitarisme rationnel et l'utilitarisme empirique ; et nous voyons déjà assez clairement que cette loi rationnelle d'un utilitarisme rationnel, c'est, au fond, et quoi qu'on en dise, le bien général de Mill, le parfait accord des volontés, tandis que la loi empirique d'un utilitarisme empirique serait seulement la loi de fait qui pousse chaque être à suivre ses tendances, même inconciliables avec le bien général.

Mais Mill nous laissait ignorer la cause du désordre présent. Rousseau, le père de toutes ces idées, avait été plus explicite, et il la rapportait toute à la société. C'est une thèse analogue, comme on vient de le voir, que soutient ici Spencer. C'est aux premières institutions sociales qu'il attribue l'origine du

Digitized by Google

mal. Cependant, s'il lui plaît d'envisager de préférence le conflit du réel et de l'idéal sous la forme proprement humaine du désaccord entre la concurrence violente et la concurrence pacifique, nous avons vu qu'il en reconnaît l'existence sous la forme beaucoup plus générale de l'opposition entre la guerre et la paix dans toutes les espèces, entre les instincts des individus et la conservation des sociétés ou du plus grand nombre des individus.

Le merveilleux de cette thèse, c'est que cette guerre est précisément, aux yeux de Spencer, le chemin naturel vers cette paix. L'idéal se réalisera dans l'avenir par l'évolution naturelle d'une réalité qui en est le contraire. Les « anomalies » signalées « ne sont ni nécessaires, ni permanentes, mais accidentelles, ou temporaires » (35, p. 73). Sans doute, notre état de choses actuel justifie presque l'idée ascétique, héritée des anciens cultes sanglants, que le plaisir est un mal et la souffrance un bien ; et le désintéressement, comme il a été dit, est la vertu socialement la plus utile à notre époque (38, p. 82 et 83). Mais, « tout en reconnaissant la valeur et la nécessité de systèmes moraux adaptés, comme les systèmes religieux et politiques, aux temps et aux pays dans lesquels ils se développent, nous devons regarder les premiers, aussi bien que les seconds, comme transitoires. Nous devons admettre qu'un état social plus avancé comporte une morale plus vraie, comme un dogme plus pur et un meilleur gouvernement... Il faut proclamer comme une vérité certaine que la moralité scientifique commence seulement lorsque les conceptions imparfaites, adaptées à des conditions transitoires, se sont développées assez pour devenir parfaites » (38, p. 83 et 84). Et cela ne peut manquer d'arriver. « Avec le progrès de l'adaptation, qui établit l'harmonie entre les facultés et les besoins, tous ces désordres, et les fautes de théorie qui en sont la conséquence, doivent diminuer, jusqu'à ce que, grâce à un complet ajustement de l'humanité à l'état social, on reconnaisse que les actions, pour être complètement bonnes, ne doivent pas seulement conduire à un bonheur futur (spécial et général), mais en outre être immédiatement agréables, et que la souffrance, non seulement éloignée, mais prochaine, caractérise des actions mauvaises » (39, p. 85). Dans cette société idéale de l'avenir, le devoir ne pourra donc jamais consister qu'à suivre son plaisir (VII, 46, p. 110). Les besoins de l'homme, parfaitement adaptés aux conditions de sa vie, le conduiront d'eux-mêmes à ses fins naturelles. « Les actions d'ordre élevé nécessaires pour le développe-

Digitized by Google

ment harmonieux de la vie seront aussi ordinaires et faciles que les actes inférieurs auxquels nous portent de simples désirs. Dans le temps, la place et la proportion qui leur sont propres, les sentiments moraux guideront les hommes d'une manière tout aussi spontanée et exacte que le font maintenant les sensations. » Et les « idées latentes des maux qui résulteraient de la non-conformité au bien... n'occuperont pas plus l'esprit que ne le font les idées des maux de la faim au moment même où un homme en bonne santé satisfait son appétit » (VII, 46, p. 111). Quand ce changement, qui s'opère sous nos yeux, sera achevé, quand chaque homme liera dans son cœur, à un amour actif pour la liberté, des sentiments actifs de sympathie pour ses semblables, alors les limites à l'individualité qui subsistent encore, entraves légales ou violences privées, s'effaceront ; personne ne sera plus empêché de se développer ; car, tout en soutenant ses propres droits, chacun respectera les droits des autres. La loi n'imposera plus de restrictions ni de charges ; elles seraient à la fois inutiles et impossibles. Alors, pour la première fois dans l'histoire du monde, il y aura des êtres dont l'individualité pourra s'étendre dans toutes les directions. La moralité, l'individuation parfaite et la vie parfaite seront en même temps réalisées dans l'homme définitif » (*Statique Sociale*, 497).

Ce parfait accord des volontés suppose naturellement l'absence de toute cause d'antipathie entre les personnes. Sur ce point aussi, l'auteur estime que l'évolution tend d'elle-même à réaliser son idéal. Toute faculté qui donne du plaisir tend à se développer ; toute faculté qui occasionne un excédent de peine tend à disparaître ou à s'affaiblir. La sympathie, dans une société comme la nôtre, doit inévitablement se limiter : universelle, elle entraînerait un excédent de souffrances qui rapidement rendrait la vie impossible. Les conditions changées, les intérêts humains accordés, la vie industrielle substituée à la vie militaire, un milieu favorable au développement illimité de la sympathie est créé. Cette faculté, fournissant un plaisir constant par la participation au bonheur d'autrui, s'augmentera incessamment de son propre exercice (93). L'auteur examine même les formes sous lesquelles elle a chance de prospérer principalement, et il promet un avenir magnifique au langage actuellement si court et si obscur du sentiment : le langage des gestes expressifs.

Voilà la thèse complète. Lorsqu'il s'agit de son idéal, la philosophie de l'évolution est plus abondante en promesses qu'en preuves. On nous assure, comme Mill, que l'accord existera dans

Digitized by Google

les sentiments, quand il existera dans les intérêts. Eh ! que nous importe l'accord des sentiments, si l'accord des intérêts est réalisé ! Ou plutôt, n'est-il pas évident que le sentiment ne peut avoir d'autre forme que l'intérêt, dès que les conditions de la vie ont enlevé au sacrifice toute signification ? Mais, quant à la nécessité de l'accord final des intérêts, c'est le point dégarni de la doctrine, et c'est là qu'il est facile de surprendre la contradiction qu'elle enveloppe.

Stuart Mill chargeait la volonté de réparer le désordre de la nature présente, et, à cet effet, il lui donnait, en somme, pour règle, le sacrifice, bien qu'il lui laissât, contradictoirement, pour mobile, l'intérêt.

D'accord avec Mill, Spencer admet que, dans le présent, l'opposition de l'idéal et de la réalité ne peut être levée que par le sacrifice de l'individu, et il cherche même à donner à cette idée une base plus forte que son prédécesseur, en rattachant la loi du sacrifice individuel (« cognition à priori », « perception intuitive », « induction mal fondée », selon lui, chez Mill), au principe de l'évolution universelle : c'est là toute la pensée de son « utilitarisme rationnel ». Mais, d'un autre côté, et, cette fois, en opposition avec Mill, il estime que la nature présente, cette même nature qui ne peut aujourd'hui réaliser l'idéal qu'en se sacrifiant, tend spontanément à le réaliser sans sacrifice dans l'avenir. Mill croyait, sans doute, que le sacrifice deviendra naturel ; et le rôle qu'il donne à l'évolution, c'est de rendre naturel ce qui doit être d'abord volontaire. Mais Spencer distingue complètement l'action de l'évolution de l'action de la volonté. L'évolution réalise au moyen de l'intérêt seul, dans l'avenir, ce que la volonté ne pourrait réaliser dans le présent qu'en sacrifiant l'intérêt. En résumé, Spencer explicite la contradiction qui existait chez Mill entre le mobile et la règle, et il affirme qu'un mobile contraire à la règle suffit cependant pour réaliser la règle, *à condition qu'on lui donne le temps nécessaire.* Faut-il donc croire que cette idée surajoutée de temps, d'évolution, suffit à dissiper la contradiction secrète et dissimulée de Mill et à en autoriser cet étalage ostentatoire ?

Si, du propre aveu de l'auteur, la condition même de l'évolution, c'est la lutte et l'opposition des êtres, si la loi de la nature, c'est la guerre, dont il ne faut même en rien relâcher les rigueurs, l'idéal d'équilibre dont on nous parle est donc la négation de l'évolution et la suppression de cette loi de la nature ? L'évolution va donc toujours en ralentissant, à mesure que, par

Digitized by Google

la force des choses, l'équilibre, résultant de la lutte, s'établit ; et elle disparaît enfin, quand cet équilibre est atteint ? Beaucoup de bons esprits se refusent à donner à la nature une fin de ce genre. Leur sentiment ne prouverait rien contre les faits ; mais il y a lieu de croire qu'il est appuyé sur une observation beaucoup plus dégagée de prévention que celle de Spencer.

Que le progrès de l'organisation corresponde à une augmentation de jouissances pour l'être qui évolue, c'est une de ces hypothèses, en effet, qu'une certaine logique toute formelle justifie beaucoup plus que l'expérience. La définition d'un plaisir, c'est l'adaptation d'une tendance à sa fin : voilà la vérité logique ou de définition à laquelle répond la thèse de Spencer. Mais ce n'est aussi qu'une vérité nominale : plus on est capable de satisfaire de besoins, plus on est capable d'avoir de besoins. Plus un être est richement organisé, plus il est instable, et le progrès de la nature, loin de rapprocher l'être vivant de l'équilibre, a beaucoup plutôt pour effet de l'en éloigner. Les mieux équilibrés des êtres sont les plus inertes, car, n'ayant point de volontés propres, ils s'opposent aussi le moins possible à leur milieu. Un être très compliqué, comme l'homme, se tire d'affaire, grâce à son intelligence, là où l'animal périt misérablement. Mais son intelligence n'est qu'un ensemble de connaissances ; toute connaissance découle d'une curiosité, et toute curiosité, d'un besoin ou d'un intérêt. Or, une si grande multitude de besoins et d'intérêts ne trouvent que difficilement à fixer toutes les conditions extérieures qui les satisfont. La nécessité où nous sommes de posséder tant de connaissances pour vivre et nous garder des choses nous révèle tout ce que nous sommes exposés à souffrir par les limites de notre faculté de connaître, en général, ou par l'insuffisance de notre acquis personnel. Mais des ressources mille fois plus grandes nous laisseraient aussi loin de l'équilibre. Le développement d'un être vivant est une entreprise de conquête qui a pour objet l'infini. Impossible d'assigner une limite à ce mouvement qui nous pousse vers l'empire du temps et de l'espace et se propose une sorte d'assimilation de l'univers tout entier. Pour parvenir aux conditions de vie que l'état de nos connaissances nous fait entrevoir comme plus désirables, nous commençons à soupçonner que nous devrions engager une lutte contre notre propre nature physique, remplacer dans notre corps des organes imparfaits, y modifier ou supprimer certaines fonctions, parfaitement adaptées à leurs fins, mais dont les fins nous sont désormais indifférentes, ou

Digitized by Google

contraires à des fins préférées. Ainsi, tout ce qui accroît l'adaptation est susceptible d'accroître la désadaptation. Et c'est ce que l'expérience des hommes, plus sûre que la logique, a constaté depuis longtemps, lorsqu'elle a dit que le progrès de la conscience est un progrès de la souffrance. Ce pessimisme est incomplet, parce qu'il ne tient pas compte des satisfactions que l'activité trouve dans son propre exercice et dans l'extension de son pouvoir. Il procède de l'illusion spencérienne que la vie progresse vers plus d'équilibre, laquelle entraîne un profond désenchantement, lorsqu'elle est déçue. Le pessimisme n'est alors que le résultat d'une erreur de la spéculation, dont l'optimisme est la vraie source. Mais, si ce pessimisme, comme doctrine positive, est inacceptable, il nous offre une base d'argumentation très sûre contre toute doctrine qui voudrait fonder l'optimisme sur une soi-disant tendance de l'activité vers le plaisir inerte et le repos définitif.

La critique que nous adressons à Spencer remonte, du reste, jusqu'au principe même de l'utilitarisme. C'est une même chose, de dire que le but de chaque action est le plaisir, et que tel est aussi le but de l'évolution tout entière. Le plaisir est le terme (sinon la fin) de l'activité : (il la termine, s'il ne la dirige) ; mais, si l'activité est, par essence, mobile, elle ne pourra jamais se reposer dans son terme.

Spencer ne peut donc trouver dans l'évolution le remède à la contradiction de Mill. Il a beau se donner le temps infini. Le temps infini ne peut faire sortir deux contradictoires l'un de l'autre. Si la nature ne peut s'échapper d'elle-même par ses propres moyens, toute la longueur d'évolution imaginable ne l'en fait point échapper mieux. L'utilitarisme évolutionniste est ainsi arrêté au même point que l'utilitarisme tout court, parce qu'il repose sur la même erreur, qui consiste à donner à la nature pour fin sa propre négation Le plus beau génie doit échouer dans la tentative de trouver dans la nature un mobile qui la conduise à cette fin.

Cependant, la contradiction que nous signalons constituerait une gageure impossible à soutenir, si l'on ne trouvait dans la réalité quelque chose qui, au moins en gros, et sous la protection d'une langue imprécise, puisse paraître répondre à l'idéal qu'on assigne à l'évolution. Reconnaissons donc la très grande habileté de Spencer, lorsqu'il nous présente le mouvement qui porte les sociétés du militarisme à l'industrialisme comme une preuve empirique en faveur de sa thèse. On peut accepter la belle hypothèse de l'auteur sur ce point, tout en re-

Digitized by Google

jetant les conclusions qu'il en prétend tirer. Nous avons déjà dit, à propos de Mill, qu'il n'existe aucun rapport entre cette adaptation économique des hommes les uns aux autres, qui semble le terme naturel du mouvement démocratique, et cette espèce de paradis terrestre, que Mill nous décrivait comme excluant toute souffrance individuelle, toute opposition des intérêts et des sentiments. Sous le couvert de l'idée évolutionniste, Spencer nous dépeint, en somme, le même paradis, et, lui aussi, il confond le parfait bonheur, « à la fois général et individuel », avec la suppression des inégalités et des privilèges que crée et que maintient le régime de la force. Nous verrons bientôt que l'expérience, comme Spencer même l'aperçoit, ne lui fournit aucune vérification véritable de la loi qu'il assigne ainsi à l'évolution sociale. Sa théorie renferme le principe juste que la loi de la vie, c'est l'effort d'adaptation, avec la souffrance et l'opposition des êtres qui en résultent. Il retrouvera cet effort, cette souffrance et cette opposition partout. Et c'est cette propre part empirique de sa doctrine qui en condamnera la part rationnelle.

III

LES DEUX PRINCIPES DE LA MORALE DE SPENCER SONT EMPIRIQUEMENT INCONCILIABLES

Mais, avant de passer à l'examen de cette part appliquée de la doctrine, nous devons en relever une autre difficulté théorique.

Nous avons insisté sur l'impossibilité fondamentale où se trouve la doctrine de Spencer, aussi bien que celle de Mill, de concilier les conditions de l'action avec l'idéal qu'elle lui assigne. Mais cette difficulté se présente sous deux faces. La vertu est sacrifice dans le présent, contraire à la nature présente ; et c'est cette contrariété qui empêche que vertu et nature puissent jamais être conciliées même dans l'avenir, parce qu'elle n'est point accidentelle, comme on voudrait le faire croire, mais essentielle. Or, ce problème a comme un envers, qui est le mystère de l'existence présente de la vertu. Si la vertu ne peut devenir nature, comment l'a-t-elle jamais été ? Comment s'est-elle constituée ? Car, qu'elle ne vienne point de la nature, c'est ce que des empiristes ne peuvent admettre. Et, si elle en vient, comment

Digitized by Google

lui est-elle contraire ? On ne peut passer du présent au paradis futur ; on ne peut davantage passer du paradis passé au présent.

Cette difficulté n'est, sans doute, que la précédente retournée ; mais elle a un caractère plus pressant. Sur le futur, on ne peut exiger d'un auteur, même évolutionniste, des renseignements bien précis. Les philosophes le savent. L'avenir a toujours servi de refuge aux moralistes embarrassés de concilier la nature et la raison ; et, que leur paradis fût terrestre ou céleste, l'invention n'en a jamais eu d'autre but que de réaliser cette conciliation avec le moins de risques dialectiques possibles. Sous cet aspect, par conséquent, la difficulté est théorique et générale ; elle n'intéresse que la spéculation, et la plupart des hommes doivent en ignorer l'importance. Au contraire, il est manifeste que la cheville ouvrière de toute morale pratique, c'est l'explication qu'on donne de la vertu, soit qu'on la rattache à l'intérêt, au plaisir, à la contrainte sociale, ou à quelque inspiration supra-sensible. C'est ce qui nous a fait dire que toute la valeur du système de morale de Mill dépendait de sa théorie de l'habitude. On peut en dire autant de la morale spencérienne. Nous l'annoncions au même endroit, et nous avons à le vérifier présentement.

Spencer pose, du reste, le problème comme Mill, avec cette différence que, suivant la remarque déjà présentée, il appelle plus volontiers « justice » ce que Mill appelle « volonté du bien général ». Mais les deux expressions désignent le même *idéal*, qui doit devenir la loi de la nature spontanée, la même *vertu*, qui, dans le présent, est plus réfléchie que spontanée. C'est ce qu'il est facile de lire dans le texte suivant des *Data*, que nous reprenons à peu près au point où nous les avons laissés : « Le motif véritablement moral qui détourne du meurtre... consiste.. dans une représentation de ses résultats nécessaires et naturels : la mort cruelle infligée à la victime, la destruction de toutes ses chances de bonheur, les souffrances causées à tous les siens. Ni la pensée de l'emprisonnement, ni celle d'une punition divine, ni celle de la défaveur publique, ne constituent la véritable raison morale pour ne pas voler, mais bien la pensée du dommage fait à la personne dépouillée, avec une vague conscience des maux généraux produits par le mépris du droit de propriété. Ceux qui condamnent l'adultère ne songent qu'... au malheur causé, ou à la femme, ou au mari, dont les droits sont méconnus, à l'atteinte portée aux enfants, et aux funestes conséquences générales

Digitized by Google

qui accompagnent le mépris du lien du mariage. Réciproquement, celui qui est poussé par un sentiment moral à assister un de ses semblables dans l'embarras ne se représente pas une récompense actuelle ou future ; il se représente seulement la condition meilleure qu'il s'efforce de procurer à celui qu'il oblige. Un homme qui est moralement disposé à lutter contre un mal social ne songe ni à quelque avantage matériel, ni aux applaudissements populaires, mais seulement aux misères qu'il cherche à faire disparaître, à l'accroissement du bien-être qui en résulte » (45, p. 104).

La caractéristique de cette *justice*, c'est, en somme, comme on le voit, le respect de la loi idéale de l'évolution, opposé à une crainte ou à un intérêt personnels ; et ces exemples nous sont tout naturellement présentés comme une illustration de l'opposition fondamentale qu'établit l'auteur entre l'utilitarisme rationnel et l'utilitarisme empirique. L'évaluation directe du bonheur et du malheur, c'est l'évaluation de ces choses dans l'observance populaire de la justice. Les résultats bons ou mauvais ainsi évalués sont trop « accidentels » ; ils ne sont pas des « conséquences nécessaires de la constitution des choses », suivant la formule précédemment citée (1). « Le motif moral diffère partout des motifs auxquels il est associé en ce que, au lieu d'être constitué par des représentations de conséquences accidentelles, collatérales et non-nécessaires de nos actes, il est constitué par des représentations de conséquences que ces actes produisent naturellement » (ibid).

L'auteur lui-même prend donc soin de nous faire distinguer ici une justice rationnelle et une justice naturelle, une règle, comme disait Mill, et un mobile, un sentiment conforme à la « nature des choses », comme disait Rousseau, et un sentiment simplement conforme à la nature. La définition qu'on nous donne de cette justice supérieure n'a rien, assurément, d'inacceptable sous un point de vue général. C'est bien ainsi, semble-t-il, que juge et sent l'homme véritablement juste Les plus intransigeants des idéalistes ont toujours cherché à nous masquer leur ascétisme sous des apparences plausibles. Mais la signification d'une règle morale se juge au principe où elle se rattache, et la règle ne peut être meilleure que son principe. Or, nous ne pouvons ignorer, puisqu'on nous le rappelle, quel est ici le principe de la justice « ration-

(1) P. 555.

Digitized by Google

nelle » : c'est la loi *idéale* de l'évolution ; et, de quelque manière qu'on nous en arrange maintenant les conséquences morales, nous avons appris que cette loi est une simple formule de l'adaptation parfaite, et, comme telle, fort contraire à la nature réelle. Comment donc la tirer de cette nature ? Les différents ouvrages de morale de Spencer ne sont guère qu'une tentative incessamment reprise pour résoudre cette difficulté. Mais nous prétendons qu'il y échoue aussi complètement que Mill et que Rousseau.

Il est naturel, étant donné sa définition de l'activité spontanée, qui est celle de tout utilitarisme : une activité qui cherche son bien, que Spencer, avec Mill, ramène toute la difficulté à celle de rattacher le désintéressement à l'égoïsme. Mais nous savons que le problème ici posé a une signification plus large. L'égoïsme, ici, en réalité (1), c'est l'inclination naturelle, que l'on appelle égoïste, parce qu'on croit qu'elle a toujours son bien pour fin. Et le désintéressement, c'est l'inclination rationnelle, que l'on appelle altruiste, parce qu'on est forcé de s'apercevoir qu'elle n'a point sa fin dans la nature. Le véritable problème ici posé est donc à nouveau d'expliquer comment la nature devient raison en se sacrifiant elle-même.

Pour cela, Spencer retourne à peu près à l'échappatoire qui servait à Mill, en imaginant que la vertu sort de l'égoïsme par l'intermédiaire de l'hérédité et de l'habitude. Quelquefois, il ira même plus loin encore dans cette voie. Il feindra que le désintéressement tend à devenir aussi constitutif en nous que certains principes de la connaissance que leur évidence soustrait presque à la discussion. Le désintéressement y serait donc soustrait lui-même, emporté dans la thèse générale que l'innéité n'est que l'acquis de l'espèce.

« Pour faire comprendre entièrement ce que je veux dire, nous dit Spencer, en se référant à sa Lettre à Mill, il me semble nécessaire d'ajouter que, en correspondance avec les propositions fondamentales d'une science morale développée » (remarquons ce membre de phrase : on a construit une règle morale : il faut se donner un mobile « correspondant »), « certaines intuitions morales fondamentales ont été et sont encore développées dans la race, et que, bien que ces intuitions morales soient le résultat d'expériences accumulées d'utilité, devenues graduellement organiques et héréditaires, elles sont devenues

(1) V. chap. préc., p. 543 et suiv.

Digitized by Google

complètement indépendantes de l'expérience consciente. Absolument comme je crois que l'intuition de l'espace, qui existe chez tout individu vivant, dérive des expériences organisées et consolidées de tous les individus, ses ancêtres, qui lui ont transmis leur organisation nerveuse lentement développée ; comme je crois que cette intuition, qui n'a besoin, pour être rendue définitive et complète, que d'expériences personnelles, est devenue pratiquement une forme de pensée entièrement indépendante en apparence de l'expérience ; je crois aussi que les expériences d'utilité organisées et consolidées à travers toutes les générations passées de la race humaine ont produit des modifications nerveuses correspondantes, qui, par une transmission et une accumulation continues, sont devenues en nous certaines facultés d'intuition morale, certaines émotions correspondant à la conduite bonne ou mauvaise, qui n'ont aucune base apparente dans les expériences individuelles d'utilité. Je soutiens aussi que, de même que l'intuition de l'espace répond aux démonstrations exactes de la géométrie, qui en vérifie et en interprète les grossières conclusions, de même les intuitions morales répondront aux démonstrations de la science morale, qui en interpréteront et vérifieront les grossières conclusions » (p. 106-107).

Mais on n'éloigne ainsi une difficulté que pour en faire naître une autre. On suppose que les principes de justice sont innés. Or, l'idée de l'espace est incontestablement universelle (bien que son universalité ne s'explique point par l'habitude), mais le vrai sentiment de justice est, du propre aveu de l'auteur, assez rare. Spencer connaît naturellement l'objection, qui résulte de sa propre distinction d'un utilitarisme rationnel et d'un utilitarisme empirique, et il y répond, en même temps qu'il essaie de mieux marquer la transition entre le mobile moral et les mobiles intéressés dont il dérive. C'est un point, comme on le devine, très important pour la thèse, et nous revenons, en somme, par un détour, à chercher directement les causes empiriques du sentiment moral, les origines naturelles de la vertu de raison.

Pour que le sentiment désintéressé de la justice apparaisse, il faut, nous dit-on, que certaines conditions sociales soient données. La prévoyance et l'épargne ne se développeront jamais dans une société où la *sécurité* ne serait point *assurée*. De même, sans une *communauté stable*, l'expérience « des peines positives et négatives, sensationnelles et émotionnelles, que causent les agressions criminelles » ne sera jamais « assez grande... pour engendrer contre elles l'aversion morale constituée par la cons-

Digitized by Google

cience de leurs mauvais résultats intrinsèques. Il est encore plus manifeste qu'un sentiment moral comme celui de l'équité abstraite, que ne blessent pas seulement les injustices commises contre des hommes, mais encore les institutions politiques qui leur causent quelque désavantage, peut se développer seulement lorsque le développement social auquel on est parvenu donne une *expérience familière*, à la fois *des maux qui résultent directement des injustices, et aussi de ceux qui découlent indirectement des privilèges de certaines classes*, par lesquels l'injustice est rendue facile » (45, p. 105).

Mais ce régime, d'autre part, suivant Spencer, ne peut être établi que par la force, l'autorité. « Les sentiments moraux et les freins corrélatifs ont apparu plus tard que les sentiments et les freins dont l'origine se trouve dans l'autorité politique, religieuse et sociale... C'est seulement, en effet, par ces sentiments et ces freins d'un ordre inférieur que pouvaient être maintenues les conditions dans lesquelles les sentiments et les freins plus élevés se développent » (ibid.). La prévoyance, par exemple, ne peut se développer, comme on l'a dit, qu'avec des arrangements sociaux définis qui rendent l'accumulation possible ; mais, « pour que de pareils arrangements puissent s'établir, il faut que la crainte du législateur visible, ou du législateur invisible, ou de l'opinion publique entre en jeu ». De même, ce sont les « freins politiques, religieux et sociaux » qui « ont produit la communauté stable » sans laquelle les sentiments d'aversion pour l'injustice et d'amour de la justice ne seraient jamais nés (ibid.). Les mêmes idées sont reproduites et développées dans le chapitre VII de *Justice*.

On aperçoit peut-être que la difficulté est ainsi seulement reculée, en même temps que dédoublée. Car, d'une part, il faut expliquer comment une législation rationnelle, qui s'impose d'abord par la *contrainte*, ensuite par l'*intérêt*, finit par bénéficier d'une adhésion *spontanée* et *désintéressée* des volontés. D'autre part, il faut expliquer comment cette législation rationnelle elle-même s'établit, et la difficulté de l'établissement de la raison est la même, soit que la raison apparaisse dans les lois ou dans les volontés.

La première difficulté est de nature générale, et nous l'avons rencontrée chez Mill. L'habitude n'est qu'un automatisme imbécile ; la vertu, comme on l'a définie, est la raison la plus consciente, l'obéissance réfléchie aux lois idéales de l'évolution, dictée par le sentiment des résultats intrinsèques que leur violation entraîne dans la nature des choses. L'habitude explique une

Digitized by Google

vertu stupide, un égoïsme désadapté, que la raison devrait combattre ; elle n'explique pas une vertu qui soit la plus haute science, et qui suppose le désintéressement, facile ou non.

L'autre difficulté est spéciale à Spencer : comment un législateur juste peut-il exister chez un peuple barbare ? Je dis : juste. Le législateur n'assure pas seulement, en effet, comme on l'a vu, la sécurité, sans laquelle il n'y a point de prévoyance et d'épargne, mais une communauté stable, en condamnant toutes les agressions contre les personnes, c'est-à-dire une forme très importante de l'injustice ; et enfin il supprime même les privilèges de classes, qui rendent difficile l'expérience de certains effets de l'injustice. En somme, le législateur définit, sous forme de lois, la justice parfaite, que la nature ainsi dirigée va ensuite réaliser sous forme de sentiment dans les âmes : et c'est ce qu'on exprime assez naïvement, en disant qu'il pose les conditions sociales où la justice se réalise nécessairement. Il est évident, en effet, que, les conditions nécessaires et suffisantes données, l'effet suit. Le mystère est d'expliquer que les conditions nécessaires et suffisantes de la justice soient ainsi données.

Du reste, les deux difficultés n'en font visiblement qu'une au fond. Il est impossible de comprendre comment l'habitude devient moralité et raison ; de même, on ne peut comprendre comment l'autorité impose des contraintes si exactes que la moralité consiste seulement à les suivre. Si l'autorité est la force, qu'on lui laisse sa stupidité ; si elle définit les conditions du droit, la justice existe avant la justice. La vérité est qu'on demande à l'habitude et à l'autorité des effets contraires à leur nature : à l'habitude, de produire la raison ; à la force, de produire le droit.

Le chapitre VII des *Data*, intitulé « Déduction sociologique », et le suivant essaient de nous apporter quelques éclaircissements nouveaux sur ces mystères : le premier, principalement sur le rôle de l'autorité, le suivant, sur le rôle de l'habitude.

1° « Tant que les antagonismes sociaux, nous dit-on, sont habituels, et tant que, pour rendre efficace l'action contre d'autres sociétés, une grande soumission à ceux qui commandent est nécessaire, il faut pratiquer surtout la vertu de la fidélité et le devoir d'une obéissance implicite : le mépris de la volonté du chef est puni de mort. Mais, lorsque la guerre cesse d'être chronique, et lorsque les progrès de l'industrie habituent les hommes à défendre leurs propres droits tout en respectant les droits

Digitized by Google

d'autrui, la fidélité devient moins profonde, l'autorité du chef est mise en question ou même niée par rapport à diverses actions, à diverses croyances privées. Les lois de l'Etat sont bravées avec succès dans plusieurs directions, et l'indépendance politique des citoyens est bientôt regardée comme un droit qu'il est vertueux de défendre et honteux d'abandonner » (50, p. 117).

La théorie devait nécessairement conduire à cet individualisme radical. La justice, c'est l'adaptation naturelle, facile, habituelle de chacun à tous : c'est donc l'Etat sans lois. Et il était à prévoir que tous les efforts tentés par l'individu, au cours de l'histoire, pour se libérer de la contrainte de l'Etat allaient être relevés par l'auteur comme autant de signes du progrès de sa justice et de sa raison. C'est ce qu'il ne manque point de faire.

Cependant, pour rester fidèle à sa thèse, l'auteur n'aurait dû défendre l'individualisme que là où la liberté de l'individu s'exerce en faveur de l'adaptation générale, là où la nature individuelle se porte d'elle-même au bien social. Mais sa théorie enveloppe deux points de vue contradictoires : celui de la nature et celui de la raison. Elle doit donc envelopper deux conceptions contradictoires de la liberté et justifier à la fois une liberté naturelle et une liberté rationnelle. La liberté naturelle est celle qui se manifeste dans la lutte pour la vie ; la liberté rationnelle ou morale est celle qui apparaîtrait dans une société où la lutte pour la vie serait impossible, par suite de l'adaptation parfaite de chacun à tous. Sans doute, du point de vue de la raison, Spencer condamnait, comme on l'a vu, la liberté naturelle ; il admettait qu'elle doit être restreinte par les freins extérieurs de l'autorité publique, origine de l'adaptation organique de chacun à tous qui constituera la seule vraie liberté. Mais cette autorité, disions-nous, est un véritable *deus ex machina*, si elle ne vient de la nature, c'est-à-dire, à son tour, de la liberté naturelle ; et l'auteur ne peut l'accepter qu'à cette condition, sous peine de renoncer à son empirisme. L'équivoque du système conduit donc à confondre deux libertés contraires, et on justifiera, sous le même nom d'individualisme, à la fois la lutte la plus féroce des individus les uns contre les autres, et un idéal d'adaptation parfaite, qui n'est que le bonheur général de Mill, la « cité de Dieu » des rationalistes.

Tel est cet individualisme de Spencer, à la fois naturaliste et mystique, si analogue à celui de Rousseau, et dont l'équivoque a peut-être fait le succès. La *Déduction sociologique* se propose d'expliquer le passage du régime de guerre au régime de

Digitized by Google

paix ; mais elle n'aboutit qu'à confondre avec les progrès de la paix tous les progrès d'une liberté violente qui chercherait peut-être à écarter les lois mêmes par où l'évolution des sentiments pacifiques est possible.

2° Le chapitre suivant concerne l'hérédité et l habitude, à laquelle l'auteur est ramené par l'objection de Sidgwick (1) à l'adresse de l'utilitarisme « empirique ». Sidgwick objectait aux hédonistes, comme on l'a vu, qu'on manque souvent d'atteindre le plaisir lorsqu'on en faît son but immédiat. Nous savons que Stuart Mill lui-même avait reconnu cela, soit implicitement, dans toute sa doctrine, soit même explicitement, par exemple, dans ses Mémoires. Et il refusait de donner à l'activité pour fin et règle prochaine le bonheur, bien qu'il le lui conservât comme fin dernière, et, occasionnellement même, comme mobile. Le moyen du bonheur, pour lui, c'est principalement la volonté désintéressée. Spencer, naturellement, tient fort pour la remarque de Sidgwick, qui justifie, comme on l'a vu, sa propre critique du pur empirisme utilitaire. Cependant, comme il prétend définir, d'autre part, l'idéal rationnel d'après une loi naturelle (et, par conséquent, vérifiable dans la nature, dans l'inclination naturelle), l'hypothèse d'une vertu contraire à l'inclination naturelle est pour lui fort gênante. Que faire ? Le voilà contraint de reprendre quelque chose de ce qu'il a dit sur les désharmonies de la nature. La désadaptation n'est peut-être pas totale ; le sacrifice que demande la règle n'est donc peut-être pas un sacrifice complet. La vertu n'est pas un organe complètement désadapté ; c'est un organe ordinairement utile, qui s'exerce quelquefois sans utilité. Ainsi, l'écureuil exerce ses mâchoires sans avoir besoin de se nourrir ; ainsi, le chien exerce ses muscles et tout son corps dans le mouvement de poursuivre et d'appréhender une proie fictive. C'est de la même manière que le négociant se réjouit ou s'attriste de l'exactitude ou du mauvais état de sa comptabilité (IX, 58 et 59). On s'attache au moyen même éloigné d'un plaisir.

Il est visible que l'auteur n'élimine ainsi la difficulté qu'en renonçant à son « rationalisme », c'est à dire à toute sa thèse propre. L'intérêt ne peut conduire au bien général dans une société où les deux s'opposent par la définition même qu'on en donne. Ou la vertu désintéressée est une habitude absurde, ou elle n'est pas une habitude, et il faut renoncer à la justifier par la nature.

(1) V. p. 556.

Digitized by Google

Dans la première hypothèse, la morale de Spencer cesse d'être rationnelle ; dans la seconde, d'être empiriste.

Nous pouvons confirmer ces conclusions par un résumé de la théorie de l'auteur sur le même sujet dans le livre *Justice*.

Voici à nouveau ce principe que la loi de l'évolution, c'est la lutte, le droit pour chacun de tirer parti de ses avantages. La loi de la conservation de l'espèce pour les adultes est que « la part d'avantages est en raison directe du mérite » (ch. I, 2, p. 3). Telle est la règle à admettre, dans « l'hypothèse que la préservation et la prospérité de l'espèce soit désirable » (p. 5).

Cette restriction paraît sauver l'individu : elle va conduire à le sacrifier. C'est que « l'hypothèse » en question représente un idéal inconnu de la nature, qui ne se soucie point, comme le montrait l'auteur même, de conserver les espèces. Il est, du reste, forcé de le reconnaître à nouveau ici même : « Il existe d'innombrables espèces dont la subsistance repose sur la destruction en masse d'autres espèces, et, pour ces dernières, les rapports entre leur conduite et les conséquences qui devraient en résulter sont si habituellement suspendus qu'ils ne persistent que chez un nombre minime d'individus... Dans ces régions, la justice sous-humaine, constituée par la réception continue des résultats de la conduite, ne régit qu'exceptionnement les cas individuels » (II, 6, p. 9). Tout périt, bons et mauvais.

Mais, pas plus que dans les *Data*, cette constatation n'ébranle ici la foi de Spencer en la rationalité naturelle. Cependant, si la loi morale est déduite de la nature, encore faudrait-il qu'elle s'y vérifiât. Il est évident : 1° que la nature se soucie aussi peu des espèces que des individus (qu'est-ce que les espèces hors des individus ?) ; 2° et comme conséquence, qu'elle ne respecte aucune loi qui puisse sauver l'espèce. On est amené, par suite, à se demander : si l'homme tire sa règle de la nature, pourquoi connaîtrait-il une espèce, et non pas seulement une race, un pays, une famille, sa propre personne ? La nature, à cette question, ne donne point de réponse.

La nature n'indique point un idéal ; il est donc inévitable que celui qu'on lui attribue soit celui-là même que l'on porte en soi.

Cela nous apparaît bientôt ici même dans cette formule que la justice sociale comporte un *élément négatif*. Il ne s'agit plus de tirer tous les avantages possibles de nos qualités ; il faut

Digitized by Google

permettre à nos co-associés d'éprouver de même les effets de leur nature. C'est ainsi que l'on revient à l'idéal proprement dit. On nous assure, sans doute, que, de ce respect des autres, nous retirons plus d'avantages que d'inconvénients. Mais ces avantages sont-ils connus de nous et le mobile de la réserve que nous nous imposons ? Alors notre modération n'est plus justice. On nous a dit que la justice vraie est désintéressée dans ses mobiles. Comment se fait donc le passage de l'égoïsme au désintéressement, de la justice positive à la négative ?

En réponse à cette question, les chapitres II, III, IV, reproduisent la théorie que nous connaissons sur l'évolution automatique des sentiments moraux, leur transformation en instincts, *sous la condition que l'état de paix soit donné.* (V, 20, page 36). Ainsi, dans le même moment qu'on rapporte la théorie à l'expérience comme à sa preuve, on se prépare à rejeter l'expérience toutes les fois qu'elle ne sera pas conforme à la théorie. Il suffira de dire que la « paix », la condition de la réalisation de la théorie, n'était pas alors donnée. Or nous savons que cette condition est aussi irréalisable que la justice même, puisqu'elle est la cause suffisante de cette dernière. Qu'est-ce que la justice ? C'est l'adaptation parfaite. Qu'est-ce qui fait obstacle, dans l'homme social, à l'adaptation parfaite, déjà réalisée, chez lui, à ce qu'on prétend, au physique ? Le passage de la guerre à la paix. Les caractères de la vraie paix sont donc définis par ceux de l'adaptation parfaite. Nous revenons ainsi au cercle que nous avons précédemment dénoncé.

SECTION III

La contradiction de la morale pratique

I

LA MORALE SOCIALE : LA JUSTICE

Incapable d'expliquer l'origine naturelle d'une vertu qu'il a définie comme contraire à toute nature, Spencer voudrait bien qu'elle existât en fait, et que l'incompréhensible fût réel. Il nous

Digitized by Google

répète, sans doute, à maintes reprises, que les hommes qui font le bien avec désintéressement sont le petit nombre, que le plus grand nombre n'a même pas atteint la période de l'intérêt conscient et suit des lois de contrainte sans en reconnaître ni en ressentir l'utilité (1). Mais, d'autres fois, et non moins souvent, il affirme, au contraire, que l'idée et le sentiment de la justice sont tout à fait généraux. Peut-être pourrait-on concilier ces deux points de vue, en distinguant la connaissance de la justice de la disposition pratique à l'observer. Il serait naturel que la première prévînt la seconde, et que la justice fût pour l'homme un idéal avant d'être, chez lui, un besoin. L'idéal seul serait instinctif, organique, comme concept théorique. Cela suffirait pour assurer le triomphe de la moralité « scientifique », la loi morale devenant loi naturelle, la catégorie de la justice prenant rang dans l'esprit à côté de celle de l'espace.

Considérons donc ces préceptes que l'on prétend formés par la nature, ces hérédités nerveuses qui constitueraient le concept organique de la justice. Ces idées morales héréditaires doivent nous diriger approximativement comme le ferait la raison. Or, il est facile de montrer que ce qui est conforme en nous à la *raison*, dans le sens spencérien du terme, n'est pas instinctif, et qu'inversement ce qui, en nous, est instinctif n'est pas *rationnel* dans le même sens du terme ; que ce que l'on déduit de cette raison n'est pas naturel, et que ce qui est naturel n'est pas déduit de cette raison.

On nous affirme, par exemple, que la conception de la justice comme identique à l'égalité est universelle (*Data*, ch. IX, 60).

Cela est peut-être vrai, mais il s'agit aussi là d'une conception toute générale. Nul ne doute, en général, que la justice ne consiste dans l'égal partage. En ce sens, tout le monde recon-

---

(1) « Un peuple qui, par euphémisme, appelle ses soldats les défenseurs de la patrie et qui ne s'en sert que pour envahir les pays étrangers, un peuple qui, à l'intérieur de ses frontières, apprécie la valeur de la vie humaine au point d'interdire les luttes de boxeurs, mais qui au-delà supprime fréquemment des centaines de vies pour en venger une seule, un peuple qui, chez lui, repousse la pensée que l'infériorité doit supporter les maux qu'elle s'est attirés, mais qui ne se fait aucun scrupule d'employer sans ménagement les balles et les baïonnettes à subjuguer les peuples non civilisés, en invoquant le prétexte que les êtres supérieurs doivent prendre la place des êtres inférieurs, un tel peuple, dis-je, aura des opinions incohérentes en matière du juste et de l'injuste » (*Data*, 31, p. 57-58).

Digitized by Google

naît, en effet, qu' « un homme injuste est celui qui prend plus que sa part » (ibid.). Mais, lorsqu'il s'agit de déterminer les mérites des parties dans un cas concret, les opinions se divisent, et, si l'on s'entend sur la justice idéale, géométrique, on ne s'entend plus sur la justice réelle. C'est Bentham, ici, qui a raison, lorsqu'il écrit : « Qu'est-ce que la justice ? Un sujet de dispute en toute occasion » (cité ibid.).

Spencer réplique : « Dans quatre vingt-dix-neuf transactions sur cent qui se font chaque jour entre les hommes, il ne s'élève aucune dispute sur la justice. » Oublie-t-il que ces transactions reposent sur des lois, des précédents, un ordre de choses établi, qui s'imposent de différentes manières à l'acceptation de tous, que l'on admet par provision et par nécessité, et qui, changeant de peuple à peuple, de temps à temps, n'ont, par suite, aucun caractère de nécessité et d'évidence ? Quel homme songe, dans la pratique, à discuter la justice des lois qui régissent les contrats ? Leur injustice peut apparaître à l'homme réfléchi qui les soumet à sa critique : pratiquement, cet homme lui-même définira la justice comme le code.

Mais Spencer même nous fournit des armes contre sa thèse. La justice est un sentiment universel, paraît-il, une règle incontestée dans quatre-vingt-dix-neuf cas sur cent ? Il y a lieu d'être surpris que l'auteur de cette déclaration optimiste ait consacré presque tout un livre (*Justice*) à établir les principes d'une pratique, selon lui, si évidente et si indiscutée. Et il est facile de se convaincre que son travail ne porte pas seulement sur le centième cas, où la justice pourrait être douteuse : on y passe en revue, en réalité, toutes les formes importantes de la justice, et il n'en est pas une, peut-être, où la nature juge spontanément et universellement comme l'auteur.

Comment les faits, du reste, pourraient-ils vérifier à la fois la définition de la « justice positive », qui se manifeste par la concurrence, et celle de la « justice négative », qui se manifeste par l'adaptation ? Voilà, cependant, ce que Spencer leur demande (ch. V, 22). Sous une forme encore plus précise, il nous dit que c'est l'inégalité qu'il faut concilier avec l'égalité (ch. V, 25). On ne peut pas trouver, à la vérité, une meilleure formule du problème de la justice. Mais, si l'égalité, c'est l'adaptation, comme on l'a dit, ce problème est insoluble, parce que les données en sont contradictoires, l'adaptation n'étant ici que la loi du genre sous laquelle toutes les inégalités individuelles disparaissent.

Spencer voit bien, sans doute, que personne ne l'a résolu.

Digitized by Google

Aux anciens auteurs, il attribue, non sans quelque imprécision, une sorte de politique militariste qui distribuerait d'autorité les privilèges et méconnaîtrait gravement le principe d'égalité. A Mill, il reproche, au contraire, d'aboutir au socialisme, par ce principe benthamiste que « chacun doit compter pour un et personne pour plus d'un » (V, 23 et 24). Ce qui nous intéresse, c'est de voir l'auteur lui-même à l'œuvre, et comment, en conciliant le principe de la proportionnalité des avantages aux forces avec le principe de l'égalité des droits, il réalisera pour son propre compte le projet toujours vainement poursuivi de rationaliser la nature, de soumettre l'activité à une règle générale sans la détruire.

Car, que la proportionnalité des avantages aux forces, si l'on entend par là, comme on nous l'indiquait, le seul rapport de la conduite à ses conséquences, soit une grande loi de la nature, c'est incontestable, et d'une vérité plus large encore que Spencer ne le croit. Quand toute une espèce disparaît, sacrifiée à la voracité d'une autre, bons et mauvais pêle-mêle, ce carnage est précisément la mesure des avantages qui conviennent *naturellement* aux mérites de l'espèce dévastatrice.

Ce n'est pas une loi aussi cruelle que Spencer entreprend d'harmoniser avec le principe de l'égalité des droits. Il diminue d'abord quelque chose de la sévérité de la nature, et c'est sous une forme adoucie, déjà rationalisée, qu'il la reçoit, pour lui imposer le régime d'égalité qui la rendra tout à fait rationnelle. Subsistera-t-il, après cela, quelque chose encore de la nature, et ne va-t-on pas lui donner des règles qu'elle ne connaîtra absolument plus ?

C'est un fait que la méthode ne peut même point parvenir à justifier les formules les plus évidentes du droit commun.

Le chapitre IX traite du « Droit à l'intégrité physique », c'est-à-dire du droit pour chaque homme de n'être point mis à mort ou violenté par d'autres hommes. Voici, en bref, comment on justifie ce droit, c'est-à-dire, d'abord, comme on le déduit. Il est, nous dit-on, un corollaire de la « loi d'égale liberté ». On sait que cette loi, c'est le principe de réciprocité ou d'égalité, qui s'introduit dans la morale avec l'existence en société, et qui définit une « justice négative » que la pure nature ne connaît pas. Mais on nous assure à nouveau ici que cette justice négative est elle-même déduite des prétendues lois de l'évolution, comme une condition de la plus haute forme de vie, de la plus grande plénitude d'existence pour tous les êtres. La société étant une des con-

Digitized by Google

ditions de cette forme de vie supérieure, nous devons respecter les lois dont la violation tend à briser le lien social, et, par suite, d'abord, le droit des autres à vivre.

Ainsi, tout le principe de cette déduction se trouve en dernière analyse dans l'idéal chimérique de la parfaite adaptation. C'est une déduction tout a priori. On ne déduit pas le précepte d'une loi naturelle. On définit la nature en lui prêtant arbitrairement le précepte même comme loi et comme fin. Mais l'expérience, au moins, justifie-t-elle le précepte, que la déduction ne peut établir ?

Spencer lui-même a reconnu, on le sait, que souvent, ou même presque toujours, les conditions sociales sont telles que l'individu ne peut arriver à sentir que son intérêt consiste à respecter les autres (1). Il a même avoué que, là où subsistent des privilèges sociaux, l'accord des intérêts ne peut jamais être ressenti, parce qu'il ne peut jamais être possible, le privilège consistant toujours en un avantage assuré à quelques-uns au détriment des autres (2). Nous pouvons conclure de là, que, suivant Spencer, là où subsistent des privilèges de personnes ou de classes, les conditions de la justice organique ne sont point données. Cela ne nous encourage guère à penser qu'elles soient données nulle part.

Effectivement, les arguments historiques de l'auteur, même sur ce point, se tournent contre sa thèse. Il prétend nous présenter le tableau « historique » de l'évolution du droit à la vie, à l'intégrité physique. Or voici ce que cette histoire nous apprend, d'après son propre témoignage. « Nous ne voyons pas que les groupes sociaux primitifs aient habituellement et publiquement considéré le meurtre comme un crime » (40, p. 75). Ce sentiment n'était pas général au temps d'Homère. Le meurtre se réglait alors à la manière d'un dommage civil, par un contrat d'indemnités dont les chefs surveillaient l'exécution (p. 76). Au Moyen-Age encore, « le maintien de la graduation des amendes d'après le rang de la victime montre le peu d'importance que l'on attachait à la criminalité intrinsèque du meurtrier » (ibid). Tels sont les principaux faits relevés dans cette évolution par l'auteur même. Il n'est personne, évidemment, qui n'en conclue contre l'auteur que le sentiment de la criminalité du meurtre n'a pu devenir chez nous inné, organique. Cela serait

(1) V. p. 570.
(2) V. p. 581.

Digitized by Google

trop contraire, du reste, à l'expérience, qui nous révèle une si totale absence de ce sentiment dans certains milieux où le crime est passé à l'état endémique.

Mais, si le droit à l'intégrité physique, qui n'est pas déductible en raison, n'est pas garanti non plus par une reconnaissance instinctive et héréditaire de la conscience humaine, il n'a plus aucun fondement dans cette doctrine. C'est un fait, plus ou moins général, un fait comme un autre : il se rattache à ce vague empirisme dont on ne veut pas, qu'on prétend être la négation même de toute morale. On nous a donné l'assurance que la justice est une raison organique, évidente, incontestée. Qu'y a-t-il ici d'organique, d'incontesté ? Le respect de la vie des autres est peut-être une crainte, ou une sympathie, ou un usage ; impossible de trouver un fondement à ce sentiment dans la nature universelle. Or, si nous ne nous entendons même pas sur la loi d'égalité dans les échanges, quand c'est la vie qui est en question, sous quelle forme cette loi pourrait-elle être instinctive, incontestée ?

Au chapitre suivant, l'auteur entreprend d'établir de même, à la fois déductivement et empiriquement, le droit à la liberté.

Qu'en fait la liberté s'est établie, c'est ce qui n'a pas besoin de démonstration. Mais, qu'un sentiment très profond du droit de tous les hommes à la liberté se soit constitué universellement à la suite de l'établissement de la liberté, c'est ce que l'auteur admet presque sans discussion, et ce qui paraîtra, sans doute, bien contestable. Aimons-nous la liberté par instinct, ou par intérêt, ou l'acceptons-nous seulement par nécessité ? Ne nous hâtons-nous pas de profiter de toutes les lois qui nous permettent encore d'exercer sur autrui quelque contrainte ? Par la domesticité, par le contrat de travail, par tous les abus licites de l'autorité, ne prolongeons-nous pas dans nos sociétés, autant qu'il dépend de nous, l'ancien servage ? Et ne renaît-il pas de lui-même, dans les colonies de beaucoup de pays européens, non pas, comme il paraîtrait naturel à l'auteur, sous l'influence de l'état de guerre, mais, au contraire, au détriment d'individus condamnés à la paix par leur propre faiblesse ?

Mais les sentiments doivent confirmer une règle établie déductivement. Le droit à la liberté peut-il se déduire ?

L'auteur mentionne à cet endroit l'opinion de Carlyle : que « l'organisation féodale, avec son vasselage gradué

Digitized by Google

et superposé au vilainage, produisait une somme totale de bonheur supérieure à celle dont nous jouissons » (48, p. 91). Ce paradoxe, que Spencer ne se donne même pas la peine de discuter, met pourtant assez bien en relief la difficulté de déterminer, en fonction du bonheur seul, un idéal de l'évolution humaine. Mais Carlyle ne connaît pas, sans doute, les grands principes de l'évolution d'où l'auteur déduit son idéal. Examinons-les donc à nouveau dans leurs rapports à la loi de liberté qu'on en tire.

Il s'agit toujours des principes d'égalité et d'inégalité, qu'on invoque ici tour à tour. « Il saute aux yeux que celui qui charge de liens un autre homme, l'enchaîne à un poteau ou le renferme dans un cachot, s'est arrogé une liberté d'action supérieure à celle de son captif ; il est non moins clair que si, par des menaces, il l'empêche de se déplacer à son gré, il commet une violation de même nature de la loi d'égale liberté » (44, p. 83). Voilà pour la loi d'égalité. Et voici pour la loi d'inégalité : « En laissant le captif vivre et travailler, au lieu de le tuer et de le manger, on cessa de nier jusqu'au bout dans sa personne le principe fondamental de l'équité, car la continuation de son existence, même aux conditions qu'on lui imposait, rendait possible, dans une certaine mesure, le maintien du rapport entre la conduite et ses conséquences » (46, p. 85).

Il est facile de prendre ici sur le fait l'incompatibilité de ces deux lois. La destruction du vaincu est aussi une conséquence naturelle des mérites de son vainqueur sauvage. La vérité est qu'on restreint arbitrairement la loi naturelle par une autre loi, qui ne vient pas de la nature, et qui tend à l'absolue égalité. Mais, alors, pourquoi s'arrêter en chemin ? Dans toute la mesure où les effets de notre conduite peuvent limiter l'activité des autres, nous les empêchons d'expérimenter pour leur propre compte le rapport entre la conduite et ses conséquences, et nous restreignons l'action de cette grande loi de proportionnalité des récompenses au mérite, qui devrait régir tous les modes de l'activité. On accorde que cette loi soit violée *dans une certaine mesure*, pour assurer la loi sociale d'égalité, qui défend le genre contre les empiètements des individus. Mais, pour déterminer cette mesure, nous ne voyons aucune règle dans le système. Seulement, nous savons par ailleurs où doit fatalement conduire ce souci du genre, d'une règle générique. Stuart Mill et Bentham nous l'ont laissé voir. Logiquement, on doit user les individus les uns aux autres, réaliser leur accord par la suppression de leurs caractères particuliers.

Digitized by Google

Spencer se croit fort éloigné de ces conséquences, parce qu'il maintient dans son système le principe naturel d'inégalité : il se refuse à sacrifier l'individu. Cela est assurément fort louable ; mais ce n'est pas un scrupule qui lui soit spécial. Conserver l'individu est dans le plan de Mill comme de tous les moralistes. Le problème est de trouver une règle qui assure sa conservation. Nous ne la trouvons point ici. Ou la justice se ramène à la force pure, ou au complet renoncement, ou les droits de l'individu sont déterminés d'une manière arbitraire.

Ces deux exemples peuvent suffire à montrer combien l'espoir nourri par Spencer de fonder sur les sentiments naturels de l'humanité une règle de raison est illusoire, dans sa définition de la raison. La nature pure ne nous présente qu'un mécanisme barbare ; la raison pure, appliquée à l'action, n'est qu'une règle d'anéantissement. Dans la pure nature, il n'existe ni mérites, ni récompenses : il n'existe que des rapports de causes à effets ; et ce que Spencer appelle « justice sous-humaine », c'est seulement la lutte des êtres, la destruction des faibles, la survie des forts. Il y a quelque ironie à donner le nom de justice à cette règle sommaire de perfectionnement. Mais, dans l'homme, d'un point de vue purement naturel, le rapport des récompenses aux mérites ne peut pas se déterminer avec plus d'exactitude. Dès que l'on considère comme une condition de la vraie justice le respect de la vie et de l'intégrité physique de tous les hommes, on sort de la nature, même humaine ; car l'homme ne met pas toujours la vie à un si haut prix : il peut lui préférer des biens idéaux, la puissance, la gloire ; il peut ne l'estimer que comme un instrument de lutte et de conquête. Cette loi fondamentale de la justice qui condamne la violence, d'où vient-elle donc, puisqu'elle ne vient pas de la nature pure ?

Nous posons la même question pour la loi qui condamne l'oppression. La vraie justice, dit-on, ne peut être connue que dans un état de paix, de coopération pacifique. Qu'on dise, plutôt, que la vraie justice, c'est cette paix, cette coopération. Mais cet idéal de paix et de coopération, comment le détermine-t-on ? Il n'est pas plus tôt donné que la justice est donnée. Mais il n'est jamais donné dans la nature, et il est même contraire à la nature comme on l'a définie. Nous entendons bien : le principe d'égalité, qui doit modérer la lutte effrénée des égoïsmes, serait une sauvegarde de l'espèce ou de la société. C'est ce rôle même qu'il jouait déjà dans Stuart Mill. Il s'agissait d'assurer la perfection sociale, et le moyen, pour cela, c'était le renoncement indivi-

Digitized by Google

duel. Or, cette pacification des âmes, qui prépare l'éclosion de la justice, n'est-elle pas, ici aussi, une même chose avec le renoncement universel ? On aime bien à nous parler de la réalisation automatique de la justice. Mais, en attendant que la justice se fasse d'elle-même, un moraliste si dogmatique nous doit au moins de la définir. Or, puisqu'il se défend d'aller jusqu'à l'égalité complète, qu'il critiquait si sévèrement chez Mill, il faut qu'il connaisse un principe qui permette de fixer la mesure d'inégalité équitable. Ce principe, nous l'avons cherché vainement dans ses ouvrages. Nous n'y voyons qu'une égale aversion de l'auteur pour l'anarchie et pour le socialisme. Il faut cependant choisir entre les deux partis. Le système ne nous offre pas, en effet, d'autre alternative que d'admettre un principe de la justice indépendant des faits, qui sera toujours le principe de Mill, ou de renoncer à donner à la nature aucune règle.

L'idéalisme secret de Spencer apparaît ainsi partout au détriment de son empirisme. Mais nous aurions pu le reconnaître déjà au seul rôle qu'il fait jouer dans la morale à la justice. Si la distinction populairement reconnue entre la justice et la moralité proprement dite est fondée, il est évident que la justice ne peut être déterminée par le même principe que la moralité en général. La première permet souvent ce que la seconde interdit : leurs préceptes ne dérivent donc pas de la même source. Cette distinction, qui est reconnue théoriquement par presque tous les auteurs, ne trouve, en réalité, aucun fondement dans la plupart des doctrines. Elles partent toujours, en effet, de ce principe, que la raison, qui construit la règle de la conduite, ne cherche que l'ordre, la constance, l'uniformité, la généralité. La conséquence de cela, c'est que le renoncement devient la règle de toute pratique : le sacrifice de l'individu à l'Etat, c'est-à-dire à la loi sociale, n'est plus, dans les systèmes, qu'un corollaire du sacrifice de la sensibilité à la raison, de la nature à la règle. C'est ce que nous voyons aussi chez Spencer.

Ces conclusions fatales du système expliquent que les théoriciens du socialisme aient si facilement pardonné à Spencer les attaques qu'il a dirigées contre eux. Le socialisme peut assurément être présenté sous une forme complètement empiriste. Mais il est incontestable qu'historiquement il se rattache étroitement au rationalisme. On a cru que l'on pouvait trouver dans la raison les principes d'un statut politique parfaitement

Digitized by Google

équitable ; et l'on a construit tout un système de métaphysique pour appuyer des revendications qui se soutenaient parfaitement sans cet appareil. De là toutes les utopies qui ont fini par représenter le socialisme, aux yeux de tant de gens, comme une doctrine absolument contraire à la nature. Encore de nos jours, il reste manifestement inspiré par les chimères métaphysiques de l'égalité, de la concorde, de la suppression de la concurrence ; et c'est par là qu'il a si profondément justifié le reproche décourageant de ses adversaires : que la question sociale, comme on la présente, n'est au fond qu'une question morale. Spencer, avec cette doctrine que la justice peut être scientifiquement décrétée, rationnellement déduite, revenait bon gré mal gré à cette conception. Il avait beau vouloir restreindre les conséquences de son principe, limiter la généralisation de la règle, sauver l'individu de l'excès de la raison : sa timidité ne trouvait dans son système aucune excuse. A travers son système, le socialisme devait toujours revenir jusqu'à Mill, jusqu'à l'idéal de la parfaite concorde par l'entier renoncement.

Et non seulement le spencérisme, par son principe, fortifiait, à son insu, la doctrine qu'il combattait ; mais il devait même lui être très utile encore par ses inconséquences. Il apportait, il propageait, avec une conviction extraordinaire, l'opinion que l'idéal de la raison est en voie de se réaliser dans les faits. Une preuve de cela, c'est ce que vingt livres ne parvenaient point à donner. Mais les affirmations multipliées sont souvent plus fortes que toutes les preuves. L'autorité règne despotiquement sur notre raison, qui se croit souveraine et indépendante. Le socialisme, que l'idéalisme issu de Kant engageait déjà dans cette voie, se mit donc à professer, avec Spencer, que l'idéal social est à la fois a priori et empirique, et, comme conséquence, que sa réalisation est contingente à la fois et nécessaire, et que la volonté peut empêcher ou favoriser ce que l'évolution ne peut pas ne pas réaliser. Cette incohérence affligeante est restée en théorie la plaie d'une doctrine dont la généreuse ambition est toute gênée par ses faux principes.

II

LA MORALE SOCIALE : LA BIENFAISANCE

Nous avons présenté l'essentiel des idées de Spencer. Dans sa théorie de la bienfaisance et de la morale privée, nous ne vou-

Digitized by Google

lons que chercher une rapide confirmation de ce que nous avons dit sur le dualisme de sa doctrine.

Il est inutile de faire remarquer qu'une théorie de la bienfaisance, dans une pareille doctrine, est, par elle-même, une inconséquence. La bienfaisance, nous dit-on, n'est qu'une vertu de transition, nécessaire, dans une société imparfaite, pour prévenir les excès de la concurrence vitale. De deux choses l'une : ou la loi de l'évolution se ramène à l'idéal de parfaite adaptation qu'on nous a décrit, ou à la loi de la concurrence même. Dans ce dernier cas, le principe de la bienfaisance ne pourra plus être fondé sur aucune loi naturelle. Il ne peut l'être que dans le premier cas. Mais, alors, ce principe se ramène à celui de la justice parfaite, qui, dans les conditions de la vie présente, est la « justice négative ». Ou bien donc la théorie de la bienfaisance doit se confondre avec celle de la justice et participer à ses difficultés ; ou elle ne pourra sortir du probabilisme et constituer une doctrine. Un court examen de la théorie nous révèlera l'impossibilité où elle se trouve, en effet, d'échapper à cette alternative.

La bienfaisance comprend donc, dans une société imparfaite, l'ensemble des contraintes volontaires que l'individu doit s'imposer, en surcroît des contraintes légales, pour assurer le plus complet perfectionnement de l'espèce : elle représente, dans cette période transitoire, les « inspirations de la bonté » s'ajoutant aux « exigences de l'équité » (*La bienfaisance négative*, I, 390, trad. Castelot, p. 14).

Comme nous ignorons la limite de ces exigences, il nous est naturellement impossible de savoir où commencent aussi les inspirations de la bonté. Spencer, qui possède sur ce point des lumières qu'il ne nous communique pas, tient que la bienfaisance est nécessairement du domaine privé, et il croit que tout est perdu, dès que l'Etat la prend à sa charge : voici venir, à brève échéance, le nivellement des positions, la dégénérescence physique et mentale, le communisme et l'anarchisme (ibid., 391). Il est à craindre que toutes ces conséquences ne retombent sur sa définition même de la justice.

Il en a, du reste, le soupçon, et se fait objecter : « Vous dites, que, selon la forme primordiale de la justice, tout être doit rester assujetti aux résultats de sa propre nature... Toutefois, vous ajoutez que, si la justice humaine exige que les actes entraînent leurs conséquences naturelles, elle réclame aussi une délimitation de ces actes, afin qu'ils n'empiètent pas sur les actes semblablement délimités d'autrui... Qu'arrive-t-il ? Proté-

Digitized by Google

gés par la collectivité associée, les membres inférieurs sont mis en état d'accomplir leurs activités et d'en recueillir les bénéfices, ce qui n'aurait pas lieu si, dans l'exercice de leur supériorité, elle avait affranchi les supérieurs de tout contrôle. Nous le demandons : n'est-il pas possible que, sous l'empire d'une forme de justice humaine encore plus élevée, les inférieurs, déjà sauvés en partie des effets de leur infériorité, le soient encore d'une manière plus efficace ? » (392, p. 18).

A cette difficulté si délicate, l'auteur croit répondre suffisamment en disant : « Nous accordons que, dans les sociétés humaines, non seulement la justice, mais encore la bienfaisance, sont tenues de venir largement mitiger la discipline féroce de la justice animale ayant pour unique objet la survie des mieux doués ; mais nous affirmons que, si la première peut s'imposer par la force, la seconde doit être abandonnée aux activités libres et volontaires » (p. 19).

Ce n'est pas répondre : car il s'agissait de déterminer la limite des deux. Si la règle sociale est la nature, la justice même est une bienfaisance forcée. Mais, si la règle sociale est la raison, elle définit l'accord complet des hommes, et la plus haute bienfaisance n'est que le nom impropre de la plus exacte justice. Ainsi, le système ne peut se soustraire à la nécessité de confondre les deux vertus.

Pratiquement, l'auteur ne se rallie ni à la raison, ni à la force, mais à un vague compromis sans autorité, qui le conduit à des préceptes comme les suivants : « Le principe de la bienfaisance négative » (celle qui consiste à s'abstenir de causer du tort aux autres) « prescrit à toute personne douée d'aptitudes commerciales supérieures, ou en possession d'accumulation de capitaux qui lui permettent de battre ses concurrents, de ralentir son activité commerciale, aussitôt que ses besoins et ceux de sa famille sont largement satisfaits ; de cette façon, ses rivaux réussiront à satisfaire leurs propres besoins, quoique sur une échelle plus modeste » (II, 397, p. 32-33). « Il appartient au jugement individuel d'écouter la voix de la sympathie, et de décider jusqu'à quel point ses avantages peuvent être poussés » (ibid, 400, p. 37). « La bienfaisance négative peut prescrire l'abandon total ou partiel des clauses d'un contrat qui, interprété à la lettre, confère des avantages excessifs » (III, 401, p. 40).

Les préceptes de la bienfaisance positive ne sont pas plus précis, plus scientifiquement déduits. Qu'on en juge par le suivant : « Il est du devoir de l'homme de diminuer, autant qu'il

Digitized by Google

est en son pouvoir, les désavantages inhérents à la vie de la femme ». (*Bienfaisance positive*, I, 430, p. 111).

Pourtant, l'auteur voudrait bien que ces préceptes fussent rationnels. Il n'est pas satisfait que les égards de l'homme envers la femme soient seulement le résultat d'un adoucissement général des mœurs, d'une sorte de convention de bienveillance. Tant que l'on attribuera une telle origine « au code de la conduite qui règle les relations les plus générales des sexes, et plus spécialement les relations conjugales, on sera plus porté à en transgresser les injonctions que si on les fait découler de cette forme de la bienfaisance qui cherche à rendre moins inégales les conditions d'existence des personnes à qui la nature a dévolu des avantages inégaux » (ibid., p. 112). L'auteur ne se résigne donc pas à être empiriste. Cependant, qu'est-ce que cette loi, cette « forme de bienfaisance », d'où l'on veut déduire les préceptes ? Où prend-elle son autorité ? Et qu'elle est imprécise ! Que ne peut-on pas en tirer ? Tous les préceptes de ces deux livres sont cependant dérivés de cette source obscure.

Or, lorsque la pensée de l'auteur se dégage de cette imprécision, c'est pour retomber dans les théories que nous avons déjà critiquées tant de fois. Le chapitre final de la *Bienfaisance négative* nous apprend que le but dernier de cette forme de bienfaisance, c'est le bonheur de l'espèce (1), et que tous les hommes finiront par poursuivre ce but sans effort. On reconnaît l'artifice le plus ordinaire de la doctrine. Elle ne veut à aucun prix que le bonheur de l'espèce soit le but direct (polémique contre Mill) : et cependant, elle ne trouve aucun but immédiat qu'elle puisse suffisamment préciser, ni la justice, ni la bienfaisance. Il faut donc bien qu'elle revienne à Mill et au principe du bonheur général. Seulement, comme ce principe est trop abstrait, trop éloigné des faits, on imagine que les sentiments même de l'homme, dans leur évolution incessante, s'acheminent à le réaliser. On prévoit la suppression presque complète des distinctions de classes, incompatibles avec le « bonheur absolu », l'établissement d'un « état d'égalité reposant sur une distribution à peu près égale des différentes catégories de facultés, les inférieurs sous de

(1) « Les deux sanctions corrélatives de la bienfaisance sont la tendance au bonheur immédiat, ou éloigné, ou à ce double bonheur, et la tendance qui en résulte à la conservation de l'espèce ou de la variété de l'espèce, considérée comme destinée à jouir dans l'avenir d'une plus grande somme de bonheur » (ch. VIII, 427, p. 103).

Digitized by Google

certains rapports étant supérieurs sous d'autres rapports » (*Bienf. pos.*, X, 472, p. 242). Cela dit, cette espérance en une humanité rationnelle future une fois exprimée, on revient bien vite à l'humanité réelle. « N'oublions pas que, durant les phases de l'évolution que les hommes et la société traversent lentement, nous avons à nous occuper de morale relative et non de morale absolue » (ibid., p. 242-243). Pour atteindre l'égalité, maintenons donc sévèrement l'inégalité. Pour réaliser l'altruisme, laissons faire l'égoïsme (473 et 474). Comme on le voit, la contradiction fatale de la doctrine reparaît, dès que l'auteur, dans une pensée de clarté plus grande, en rapproche les éléments dispersés.

III

LA MORALE PRIVÉE

I

Les deux ouvrages qui traitent de la morale privée (1) nous offrent une dernière occasion de constater cette inconséquence. Le premier débute par un résumé (ch. I et II) des idées de l'auteur sur les formes primitives du sentiment moral, qui est toujours réductible, comme on sait, suivant lui, dans son origine, à la crainte des dieux, ou des chefs, ou de l'opinion, et qui ne devient vraiment moral qu'en devenant spontané. Suit une nouvelle exposition de cette idée que le passage de la pro-moralité à la moralité a pour condition essentielle l'établissement d'un régime pacifique. Et c'est là, nous dit-on, l'origine de la morale privée.

Cette introduction suggère immédiatement l'idée que des vertus privées, que l'état social influence à ce point, doivent être secrètement des vertus sociales et rentrer dans la sphère de la justice. Des vertus strictement privées, s'il en existe, ne peuvent être, sans doute, ni favorisées ni contrariées par un état de guerre ou de paix entre les hommes. Mais passons : car, privées ou non, il nous serait agréable que quelques vertus fussent ici pour la première fois déduites par l'auteur de son principe général.

Pour l'intempérance et l'incontinence, il renonce, à vrai

(1) *La morale des différents peuples* et *La morale personnelle*, parties 2 et 3 des *Principes de morale*, traduits en un volume par Castelot (Guillaumin, Paris, 1896).

Digitized by Google

dire, à cette tentative de déduction. Et il avoue (ch. XII et XIII) que la présence ou l'absence de la tempérance ou de la chasteté tient, chez les différents peuples, aux causes les plus diverses, ou se rattache à un usage qui ne peut même pas être expliqué. Nous retombons ainsi dans le probabilisme. Pour sa part, l'auteur met naturellement ces vertus, avec l'opinion générale, à un très haut rang. Les justifications qu'il en donne seront généralement acceptées. On peut croire que, rattachées à quelque principe ignoré de Spencer, elles trouveront place dans toute bonne théorie des mœurs.

Passons donc aux autres vertus privées. Est-il utile de le répéter ? (1) Le fait seul que ces vertus apparaîtraient ou disparaîtraient avec les vicissitudes de paix ou de guerre ne constituerait nullement un argument véritable en faveur de la théorie générale de l'auteur. La paix et la guerre dont cette théorie peut se réclamer ne sont pas une paix et une guerre quelconques. Les mots de désintéressement et de paix ne peuvent désigner logiquement dans la doctrine qu'un état contre-nature ; mais l'auteur les emploie constamment, au bénéfice de ses idées, dans l'acception commune, et il est, en effet, plausible que quelque vertu humainement désintéressée dépende d'un état de paix habituel. Cependant, cette relation même, Spencer a quelque peine à l'établir. Cela tient, sans doute, à ce que les relations des faits sociaux sont complexes et qu'un phénomène social peut rarement être rattaché à une cause unique. Spencer le reconnaît parfois. Un lecteur oublieux des prétentions générales de la doctrine et qui a le goût des choses concrètes aimera certains chapitres de cet ouvrage ; il en appréciera le vaste matériel d'exemples, l'habileté de certaines déductions, vrais modèles de la méthode sociologique. Malgré tout, l'auteur cherche plus ordinairement à montrer que quelques-unes de nos vertus les plus importantes ont la paix, notre paix humaine, pour cause suffisante. Et l'embarras qu'il éprouve à mener à bien cette entreprise, même ramenée ainsi à son ambition purement sociologique, nous apparaît très clairement, quand il nous dit, successivement, dans le même chapitre (V), qu' « on est certainement en droit de considérer la manifestation des tendances contraires à la vengeance comme la conséquence d'une diminution des activités belliqueuses, » et qu' « il est impossible de dégager nettement des faits la preuve que la décroissance de la vengeance a eu pour cause l'af-

(1) V p. 575-576.

Digitized by Google

faiblissement du régime guerrier » (p. 91). Sur d'autres points, où la preuve serait peut-être plus aisée, comme sur l'origine des sentiments de probité, de franchise et de loyauté, de l'instinct d'indépendance, des traditions favorables au travail et contraires à l'oisiveté, il est encore, cependant, bien difficile de considérer l'explication de l'auteur comme suffisante. Ce qui fait qu'on ne vole pas, c'est qu'on est en paix, croit Spencer. Mais il nous a dit ailleurs lui-même que c'est souvent la crainte du gendarme. Cette paix — qui n'est peut-être, entre nations, qu'un équilibre des forces — dans le sein des nations même, vient-elle du consentement, vient-elle de la contrainte ? Spencer soutient tour à tour les deux thèses. Mais, si la probité n'est qu'une habitude de se résigner à la force, elle naît de la guerre, non de la paix. Pour la haine du mensonge, nous l'admettons, elle ne doit pas se développer communément dans l'esclavage ; mais elle peut exister dans des aristocraties guerrières : qu'une grande hypocrisie doive naître d'une grande discipline, c'est ce que Spencer n'établit pas suffisamment. Enfin, le culte du travail a évidemment d'autres conditions que le simple établissement de la paix.

La troisième partie des *Principes de morale*, la *Morale personnelle*, devait être, dans la pensée de l'auteur, la suite et la conclusion du livre précédent, celui-ci donnant les faits, celui-là les rattachant aux lois de la vie qui les légitiment. La paix, c'est seulement, suivant Spencer, une condition de fait des préceptes. La condition de droit, c'est leur dépendance à l'égard de la loi générale de la vie ; et l'auteur ignore que cette loi, c'est sa paix. Il se proposait donc, dans le second livre, « d'étudier les idées et les sentiments moraux comme relevant des phénomènes de la vie générale », convaincu, du reste, que cette déduction le conduirait à reconnaître que « la plupart des préceptes se présentent munis des garanties voulues, et devront être réintégrés dans leurs fonctions avec une autorité parfois agrandie, d'autre fois plus ou moins restreinte » (Introd., 193, p. 272).

Si l'auteur avait pu réaliser ce programme, il eût assurément réparé une grande lacune de son système. Mais le livre ne répond pas aux promesses qu'il donne : les préceptes qu'on devait déduire y seront à peine mentionnés, et, en place de probité, de douceur, de justice, de générosité, de véracité, de fierté, de travail, de tempérance, de chasteté, comme dans le livre précédent, il ne sera guère question que de culture personnelle, de divertissement, de mariage et d'autorité paternelle. Ainsi, l'expérience et le principe restent toujours séparés l'un de l'autre

Digitized by Google

Cependant, quelques chapitres peuvent se rattacher, à la rigueur, à la question du travail (II et III : « l'Activité », « le Repos ») et de la tempérance (IV et V : « l'Alimentation », « les Stimulants ») ; et l'on y tente une déduction de ces vertus. Ces maximes : qu'il faut agir, pour gagner sa vie d'abord, celle de sa famille ensuite ; que le travail, quoique pénible, est un devoir, parce qu'il est une nécessité de la vie moderne ; qu'il est bon de dormir régulièrement et de se reposer un jour par semaine ; qu'il faut manger à sa faim et ne pas manger au delà ; que le tabac, l'alcool, l'opium, doivent être condamnés en principe, autorisés exceptionnellement, comme stimulants ou calmants de l'activité nerveuse, ou comme une diversion aux ennuis de la vie (ch. II, III, IV, V), ces maximes médiocrement révolutionnaires sont facilement rattachées par l'auteur à la constitution physiologique de l'homme, où personne, apparemment, n'avait avant lui cherché leur principe.

Le malheur est que cette déduction même doit rester ici sans résultat, si la doctrine est hors d'état, comme il a été dit, de fonder une règle véritablement morale sur les inclinations de la nature. Toutes les morales, par une convention nécessaire à leur objet même, se sont défendues de détruire la vie. Mais elles luttaient en cela contre leurs principes. On peut en dire autant de celle de Spencer, puisque ses principes sont ceux mêmes de Mill et d'Epicure, et que l'ascétisme est dans la logique de sa doctrine comme de toutes les autres.

Admettons, cependant, que l'auteur ait justifié quelques préceptes dans l'instinct naturel. Si l'instinct pouvait suffire à régler la vie, la raison serait sans emploi pratique, et il n'y aurait même pas de morale. Les problèmes de la vie qui nous embarrassent et sur lesquels nous disputons sont d'une nature plus complexe que ceux qu'on nous présente ici, et ils ne trouvent pas dans les indications de l'instinct une solution aussi manifeste. Ils se rattachent à la part de notre nature qui est mobile et qui cherche sa voie, à cet inachevé de notre être, qu'il faudra diriger, peut-être, par des décisions de coup d'Etat, à défaut de principes précis, et qui ne nous donnera point une règle qu'au contraire il attend de notre raison. Malheureusement, l'auteur laisse entièrement de côté toute cette part de la morale personnelle, et son livre ne contient guère que l'inutile. Que les divertissements soient nécessaires, et que l'union des sexes soit conseillée par la nature (ch. VII et VIII), c'est ce qu'il est sans doute bien inutile d'exprimer. Le chapitre

Digitized by Google

sur la paternité (IX) est surtout une diatribe contre l'éducation des enfants par l'Etat. L'obligation pour le père d'élever ses enfants est, suivant l'auteur, d'origine naturelle, et le dommage qui peut en résulter pour les enfants de parents incultes ou vicieux n'est qu'une de ces conséquences « impitoyables » de la sélection naturelle qu'il faut savoir accepter pour obtenir le perfectionnement continu de la race (ibid., 236 et 237). Cette théorie se rattache, on le voit, à la veine individualiste de la doctrine, qui nous a paru en complet désaccord avec ses principes rationalistes et sa règle de généralité. La nature et la sélection purement naturelle tendent, sans doute, à faire disparaître les enfants de parents vicieux et incultes : elles ordonnent bien d'autres sacrifices, auxquels la justice de Spencer n'a pas consenti. Les opinions d'un homme d'expérience et de réflexion en cette matière ne doivent pas être dédaignées : mais c'est à tort qu'elles se réclament des nécessités de la nature.

Reste un chapitre sur la « Culture personnelle » (VI), qui est peut-être le seul de tous qu'on eût pensé rencontrer dans un livre sur la morale personnelle. La déduction, au reste, en est, pour ainsi dire, absente, et tous les préceptes importants pour la culture y sont rattachés à cette haute forme de l'individualisme qui se manifestait dans la théorie de la qualité de Stuart Mill. Il est inutile de revenir sur les critiques que cette doctrine nous inspirait d'un point de vue théorique. Nous préférons souscrire à cet éloge des plaisirs intellectuels, qui est fort beau : « Imaginons que, dans une salle fastueusement décorée, une bougie allumée, approchée d'un panneau de muraille, permette de distinguer un coin de l'ornementation, tout le reste demeurant plongé dans l'obscurité. Imaginons maintenant cent lampes électriques nous révélant tout d'un coup l'ensemble de la vaste salle et de ce qu'elle renferme : nous aurons ainsi une idée de l'aspect tout différent que présente la nature pour un esprit inculte et pour un esprit d'une haute culture intellectuelle » (221, p. 234). Voilà des raisons de s'instruire qui ne sont déduites d'aucun principe général de l'évolution, et qui n'en paraîtront pas moins très probantes à tout le monde : car tout homme déteste l'obscurité et sent en lui-même qu'il est beau et bon de vivre dans la lumière.

Digitized by Google

CONCLUSION

Nous voudrions résumer en quelques mots ce système et notre critique.

Spencer est le premier philosophe qui se soit proposé délibérément de donner le caractère apodictique de la morale métaphysique à une morale empirique. Ambition bien naturelle à notre époque. Nous ne voulons plus de métaphysique, et nous voulons une règle. La science empirique est une source de règles en dehors de la métaphysique, et c'est, semble-t-il, la seule qui demeure. Il faut donc que l'action devienne objet de science.

Mais nous voulons une règle qui soit un idéal, et voilà la difficulté. En un sens, en effet, l'action, comme il a été dit (1), a toujours été l'objet de la science. Que connaîtrait-on, sinon ce qui se fait ? Il n'y a de science que de l'action : mais cette science n'est pas la science morale. Ce qu'on fait, ce qu'on fera, ce que nous ferons, de tout cela, ici, peu nous chaut : nous demandons ce qu'il faudrait faire.

Cela est peut-être déraisonnable, nous répond Spencer, et voilà la pensée intéressante de sa thèse : cette curiosité nous passera peut-être avec le temps. Spencer imagine la formation de races qui ne connaîtront plus le phénomène d'hésiter, de s'interroger sur leur chemin. Pour des êtres pleinement adaptés à toutes leurs conditions de vie, que pourrait signifier le terme « devoir » ? Le devoir, pour de tels êtres, c'est de faire ce qu'ils ne peuvent plus s'empêcher de faire, ce que désignent à leur volonté toutes les forces capables de l'incliner à l'action : intérêt, instinct, milieu. L'idée d'un devoir qui s'opposerait, dans ces conditions, à l'action fatale, dont la science connaît les lois nécessaires, comme l'idéal s'oppose au réel, est évidemment inintelligible. Maintenant, si l'on trouvait que la nature *tend* à cette adaptation, elle tendrait donc à supprimer les obstacles à une morale toute scientifique ; elle tendrait à diminuer incessamment l'écart entre l'idéal et le réel, à transformer l'action hésitante en fatalité consentie, la règle de la volonté en loi naturelle. Or, sans doute, à nous regarder superficiellement, nous pourrions croi-

(1) P. 502.

Digitized by Google

re que nos tendances et les choses sont en désaccord naturel et irrémédiable. Ce désaccord n'est-il pas la condition même de l'action, qui ne peut avoir, semble-t-il, d'autre but et d'autre mobile que de le combattre, et qui trouve, par suite, sa raison même dans l'insuffisance permanente de son effort ? Cependant, peut-être que cet effort n'est pas véritablement inutile. Une harmonie de ces contraires, nous dit Spencer, se fera — bien plus, elle est déjà partiellement réalisée. — Notre intérêt *bien compris* et les choses sont pleinement harmonisées : le désaccord est passager ; il ne tient qu'à notre ignorance, qui va s'effaçant, de notre bien. Une certaine transformation des sentiments s'opère, que notre devoir est d'accélérer le plus possible, et qui fera que le nécessaire sera en même temps, pour nous, le parfait.

Voilà la pensée essentielle de Spencer, à laquelle nous opposons la critique suivante :

Dans ce monde à venir, est-ce de la perfection que doit naître l'acceptation, ou de l'acceptation la perfection ? Dans la seconde hypothèse, nous serions simplement revenus à la morale de Platon et d'Epicure : le bien, c'est de renoncer à vouloir. Mais la première hypothèse diffère-t-elle beaucoup de la seconde ? Nous ne disposons pas d'une infinité de méthodes pour construire l'idée de la perfection, et, dans tous les systèmes, c'est une idée toute négative. Le monde sensible ne nous offre rien de parfait et d'achevé : le désir nous oppose à nous-mêmes et aux autres ; aucun bien sensible ne peut être partagé entre tous les hommes. Tous les auteurs, et même Epicure et Mill, mettent donc la perfection dans le détachement à l'égard de la sensibilité.

La vérité est, en effet, que la perfection est une idée de raison. L'expérience ne la donne pas. Un monde parfait, c'est un monde raisonnable. Un monde raisonnable est un monde réglé ; une règle est un niveau. La perfection condamne les différences, les individualités. La raison ne connaît que le général. On ne trouvera jamais un caractère de la perfection qui ne se ramène à la nécessité et à la règle.

Les deux formules que nous opposions sont donc, au fond, équivalentes : la perfection, c'est l'acceptation même, la résignation à la nécessité. La conséquence est facile à apercevoir. Il n'est pas nécessaire d'attendre que la perfection soit réalisée pour se résigner aux choses ; cela n'a même pas de sens : résignez-vous, voilà la perfection.

Les moralistes proprement métaphysiciens avaient semblé chercher dans la morale la consolation de déboires scientifiques.

Digitized by Google

Platon, Descartes, Spinoza, voient dans le monde sensible une apparence extrêmement gênante qui ne peut jamais être entièrement rationalisée, qu'aucun mot, aucune formule, aucune loi n'expriment totalement. A la volonté, de détruire cette mauvaise apparence, cette déraison : l'absurdité du changement ! Alors, la science ne sera plus idéale seulement, mais réelle. Tout sera réglé, tout sera la règle.

Cependant, ces philosophes ne nient pas que ce ne soit là une grosse entreprise. Le désordre, la sensibilité, le changement, tout apparence qu'ils soient, sont des faits. Aussi ne dédaigne-t-on pas d'employer la faculté de création dont tout cela témoigne à constituer un état de choses qui sera la suppression de cette faculté. Si la nécessité n'existe pas, et qu'on la désire, il n'y a que la liberté qui puisse la faire.

Cela est singulier et à peine croyable. Comment cette faculté disparaîtra-t-elle au milieu même de son exercice ? Ce problème n'est jamais sérieusement élucidé dans ces systèmes. Mais enfin, il se pose, et il est naturel qu'on en vienne à désirer que la nature sensible elle-même soit morale, et que, par la seule évolution de la nature selon les lois empiriques, l'idéal moral se constitue et se réalise. Voilà le désir auquel le système de Spencer cherche à donner satisfaction. Mais il y tend sans résultat. Comment une nature mobile, agitée, incertaine, se transforme en une nature stable, assurée dans ses fins, c'est ce qu'on n'explique pas plus dans ce système que dans les autres.

Il n'est pas nécessaire d'indiquer au lecteur comment cette équivoque fondamentale explique toutes les contrariétés de la doctrine que nous lui avons signalées au cours de cette étude. Il voit évidemment de lui-même que l'élasticité du principe où tout s'appuie permet de justifier et de prôner également et tour à tour, comme il a été fait, l'individualisme et la théorie du bien général, l'égoïsme et le désintéressement, la concurrence et la concorde sociale.

La morale évolutionniste nous conduit ainsi aux dernières théories que l'effort de la métaphysique morale ait fait éclore. C'est le milieu philosophique où nous avons vécu et où puisent aujourd'hui leurs maximes de conduite le petit nombre de ceux qui agissent pour des raisons. Car l'immense majorité des hommes suit simplement des habitudes. La critique n'est point leur affaire, et il est peut-être heureux que le sentiment, en ces matières, soit communément plus fort que la raison : il voit plus juste, et la logique ne risque pas de le conduire à des erreurs

Digitized by Google

sans remède. Les doctrines modernes, dans la mesure où elles forment des systèmes, se rattachent toutes, soit à la direction explicitement métaphysique tracée dans l'histoire par les philosophies de Platon, du Portique, de Spinoza et de Kant, soit à la direction en apparence nouvelle qui tend à transformer la morale en science. On ne peut pas dire que les doctrines du premier groupe se soient enrichies de nos jours d'éléments fort importants. Elles ont conservé seulement cet ascendant général sur les esprits, qu'elles doivent à leur parenté avec les religions établies, dont elles ont toujours utilisé efficacement l'influence à leur bénéfice. L'originalité appartient à la tendance scientiste, qui recrute toujours plus d'adeptes dans les milieux cultivés. L'étude présente peut nous introduire, comme nous l'annoncions, dans ce mouvement si curieux, qui donne sa valeur historique à la morale de Spencer, dont le point de vue a été dépassé, sans que les difficultés inhérentes à sa thèse aient jamais été surmontées.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

La morale sociologique

Peccatum non cognovi nisi per legem Nam concupiscentiam nesciebam nisi lex diceret : non concupisces.
(St Paul. Ad. Rom. VII)

SECTION I

Les origines de la morale sociologique

La transformation générale des esprits qui devait imposer à la morale scientifique, par la sociologie, une forme nouvelle se rattache à un mouvement de spéculation bien antérieur à Spencer et qui n'intéressait point d'abord la morale. Si nous voulions en faire l'histoire, nous serions forcés de sortir beaucoup des cadres de ce travail. Spencer et Stuart Mill sont en même temps des moralistes et des sociologues : mais leur morale reste distincte de leur sociologie, et nous avons pu étudier la première à peu près sans nous occuper de la seconde. Mill ne fait intervenir dans la théorie du Bien et du Droit que les renseignements les plus généraux sur la nature humaine : on pourrait ignorer, en lisant son *Utilitarisme*, qu'il ait écrit un traité d'économie politique. Spencer lui-même veut, sans doute, que la morale soit une science, mais enfin il ne la ramène complètement, ni à la science sociologique, ni à aucune autre science. Une spéculation qui doit aboutir à des préceptes reste pour lui distincte des spéculations théoriques qui n'ont pour but que de connaître les lois des faits, ces faits fussent-ils les préceptes mêmes. Le principe des morales sociologiques est que l'idéal est dans le réel même. La morale, s'il en est ainsi, ne se distinguera donc plus de la science des mœurs.

Il est bien entendu que ce travail n'a pour objet que la morale proprement dite. Quelle que puisse être l'intimité de la

Digitized by Google

morale et de la science des mœurs, cette dernière ne nous intéresse que par le côté où elle aboutit à des préceptes. Sans doute, notre effort est d'arriver à l'empirisme moral le plus radical, en éliminant de la spéculation morale toutes les formes de métaphysique. Mais il s'agit d'un empirisme de l'action, et non d'un empirisme de la connaissance. Or la connaissance porte sur le réel, tandis que l'action est un choix entre des possibles.

Ces explications sont indispensables à l'encontre d'un reproche qui ne manquera pas de nous être adressé. On nous accusera de condamner de parti-pris ce qui constitue l'originalité, à ce qu'on assure, des morales nouvelles : leur interprétation positiviste des croyances, des religions, des préceptes. Nous protestons vivement contre cette critique. Il n'y a rien de plus intéressant, de plus fécond, que l'étude des faits moraux par les procédés de la méthode expérimentale. Ces faits n'ont rien de particulièrement mystérieux ; ils expriment, comme les faits physiologiques, certaines propriétés de la nature des êtres vivants ; ils ont seulement un caractère de complexité, et, par suite, d'instabilité particulièrement grand ; les lois de ces faits seront toujours moins sûres que celles du monde physique. Mais, si l'on n'attendait des lois que la certitude, il n'en est point qui méritassent d'être cherchées. Le mérite particulier des œuvres dont nous parlons, c'est de répandre un tour de pensée dont l'extension est la première condition de tout progrès intellectuel, moral et politique. Elles achèvent l'œuvre d'émancipation de la pensée commencée par Galilée et Descartes ; elles suppriment nos dernières superstitions sur la nature : l'homme cesse de considérer les produits de sa propre action avec un respect stupide ; il peut vénérer dans des usages soit la prudence, soit l'erreur touchante de l'humanité : il ne les regarde plus comme sacrés, comme divins ; il en cherche les sources ; il tente de les ramener à des lois.

Nous reconnaissons donc que ces études ont créé une atmosphère saine et fortifiante où il fait bon vivre. Peut-être en sommes-nous venus, par une longue habitude, à ne plus apprécier autant ce bienfait familier. Il ne nous touche plus assez pour nous faire admettre sans discussion toutes les œuvres qui nous en renouvellent la bonne influence. Dans ces œuvres, comme dans les autres, nous demandons à distinguer une théorie, qui peut être bonne, d'avec l'application qu'on en fait à la morale : car nous avons appris à soupçonner que c'est toute théorie générale qui peut être dangereuse pour l'action. Dans la me-

Digitized by Google

sure donc où les auteurs n'ont voulu faire qu'œuvre de science, nous nous défendons de leur adresser la moindre critique. Notre intention est de borner notre critique à cette part de leur thèse par où ils semblent vouloir prouver que des préceptes peuvent être découverts et justifiés au moyen d'une méthode purement scientifique. On verra qu'ils ne peuvent se défendre au moins de cette apparence. Or, il s'agit beaucoup plus pour nous ici de critiquer une tendance que des personnes ou des systèmes particuliers.

Cette tendance, disons-nous, est ancienne ; mais il s'agissait surtout, avant notre époque, de donner un caractère de positivité à l'art de la politique et de la législation. C'est déjà l'ambition de la philosophie de Montesquieu dans son opposition avec celle de Jean-Jacques Rousseau. On se refuse à discuter abstraitement de la valeur des constitutions, des usages, des gouvernements. Les institutions politiques et sociales expriment une époque et un pays donnés. Impossible de les apprécier sainement en dehors de cette relation. Dans la pratique de la politique, ce que cette philosophie apportait de nouveau, c'était une certaine justification de l'esprit de modération. De tout temps, à vrai dire, les hommes d'Etat furent instruits à cette modération par la pratique des affaires et le contact direct avec les faits. Un homme de gouvernement n'eut jamais le goût d'écrire la *République* et le *Contrat social* ni l'espoir de les réaliser. Il a toujours su d'expérience que les institutions sont des réalités naturelles, qui ne peuvent être modifiées, comme toutes les choses de la nature, que par la connaissance de leurs conditions et de leurs lois.

Est-ce à dire que cette connaissance suffise pour diriger les peuples ? La conviction que tout ce qui existe est nécessaire est le principe même de l'esprit d'inertie en politique. Si l'on veut échapper à ce danger, il faudra trouver dans l'expérience un moyen de la juger. Des comparaisons entre les peuples permettront peut-être de découvrir ce qui est sain, ce qui est malsain dans l'organisme social. Cette pensée n'est pas étrangère à Montesquieu. Mais nous l'étudierons mieux chez Auguste Comte et chez les modernes, et ce n'est que chez eux qu'elle nous apparaîtra dans son rapport avec la morale.

Auguste Comte fonde sa sociologie contre les novateurs, les théoriciens, qui, sans s'inspirer des faits, de l'histoire, recherchent et prétendent définir le « meilleur » gouvernement. Le

Digitized by Google

meilleur gouvernement n'est pas celui que la raison peut construire en partant de principes abstraits, tels que l'égalité, la liberté, la dignité de l'individu. C'est celui qui se prépare dans les usages, les aspirations de chaque peuple. Un gouvernement est un statut social : il est inadmissible qu'un individu prétende déterminer par lui seul ce qu'un nombre considérable d'individus désirent, recherchent, accepteront pour règle. Si la règle qu'il détermine est rejetée du peuple ou n'en est pas comprise, elle ne correspond pas à sa nature et n'est point sa règle véritable. Dira-t-on que le peuple est arriéré, ignorant, déraisonnable ? C'est sortir de la question. Il s'agit de donner une règle à des hommes réels, de tracer un plan de législation possible. Il serait aussi naturel de chercher à plier des animaux aux usages des hommes que de proposer aux hommes un idéal qu'ils ne comprennent pas. Or, celui qu'ils comprennent, c'est celui qu'ils se font à eux-mêmes. La politique repose donc sur une sociologie expérimentale.

Cette conception est notablement différente de celle de Spencer. La politique de Spencer est essentiellement déductive. Il admet bien que la loi de l'avenir doit être cherchée dans l'étude du présent et de l'évolution des mœurs ; mais ce n'est là que la moindre part de sa pensée : le principe de sa philosophie morale, c'est que la règle ne peut être fondée sur de pures expériences, même générales, d'utilité : pour être impérative, elle doit découler des lois fondamentales de la nature. A la vérité, on ne comprend guère comment une loi de la nature pourrait jamais être violée. Ou la morale n'est pas une science, ou ses lois sont des lois de fait : c'est le sentiment de cela qui ramène souvent Spencer au pur empirisme. Malgré tout, il n'a jamais abandonné cette idée, que l'histoire possède elle-même, dans la raison, un juge qui ne prend pas son idéal dans l'histoire, mais qui le déduit des principes les plus généraux de l'existence.

Comte, qui ignore l'évolution, n'a même pas la pensée d'un critérium du bien politique étranger à l'histoire. Toute son ambition ne va qu'à tirer de l'histoire même une indication sur le mouvement des mœurs et des institutions : et c'est cette indication dont il fait la règle politique. Dans cette comparaison, Comte se présente à nous comme un historien, Spencer comme un métaphysicien.

Or, la conception de Comte entraînait une grande conséquence : bien agir, ce n'est au fond que se conformer aux nécessités historiques ; celui qui dirige est celui qui suit. Cette idée serait

Digitized by Google

peut-être d'accord avec le principe spencérien, que l'action de l'individu est soumise à des lois générales, qu'on peut ignorer en les suivant ; mais elle est, en tous cas, contraire aux intentions de la politique de Spencer. Bien loin de subordonner l'individu à la société, l'esprit de toute sa politique est de subordonner la société à l'individu. S'il condamne les tentatives d'individus sans instruction pour diriger l'Etat suivant leur caprice, ce n'est pas que l'action de l'individu, en elle-même, lui paraisse mauvaise ; c'est qu'il ne la juge bonne que lorsqu'elle est éclairée. Mais cette lumière, qui lui vient de l'évolution, est, pense-t-il, favorable à son indépendance : car l'évolution nous enseigne que le progrès se fait par la lutte, c'est-à-dire par un concours des individus pour la précellence. La perfection de l'espèce est attachée à la sélection des individualités. Si donc, d'une certaine manière, Spencer sacrifie l'individu à l'espèce, à la société, ce n'est pas qu'il considère l'individu comme un être purement social ; et, bien loin de vouloir diminuer l'individualité par ce sacrifice, il s'imagine lui assurer ainsi la plus grande plénitude de son développement.

C'est ainsi que la philosophie politique de Comte se présente comme plus empirique à la fois et plus scientifique que celle de Spencer, suivant ce que nous avons dit dans le premier chapitre de ce livre (1).

Telle est donc l'originalité de Comte, tels sont les principes de sa philosophie qui ont exercé sur les esprits de notre temps, en matière de politique et de morale, une grande action

Ce n'est point, cependant, sur ces principes qu'il a fondé lui-même la « politique positive », qui est l'objet de son second grand ouvrage ; et il y a là quelque chose de tout à fait surprenant. La pensée s'impose tout de suite qu'une « philosophie positive », qui n'a d'autre objet que de systématiser les sciences, y compris la science de l'action, ou des formes usuelles de la conduite, ne s'est point montrée, à l'épreuve, capable de déterminer un idéal ou une fin. Comte a-t-il vu les difficultés de l'entreprise ? En tous cas, il ne sera pas inutile de les signaler en tête de cette étude.

La sociologie peut nous faire atteindre les lois qui régissent les changements des institutions et des usages. Ces lois, comme toutes les lois, sont des hypothèses qui, pour obtenir la plus grande constance, la plus grande généralité, négligent le détail

(1) V. p. 505.

Digitized by Google

les individus. Elles ne se soucient point de découvrir la source du changement humain : il leur suffit d'en saisir le rythme à travers des moyennes. Les questions d'origine et de cause sont étrangères à la science : les volontés humaines sont du même ordre que les vertus ou les forces de l'ancienne physique, et la science sociologique n'a point à en tenir compte.

Seulement, on n'a jamais demandé aux corps physiques de poursuivre des fins et de se conduire suivant une règle. Peut-être n'ont-ils pas besoin de notre invitation pour témoigner de leur contingence : en tous cas, nous n'avons cure des sourdes raisons qui peuvent incliner au changement leur volonté obscure. Il n'en va pas de même pour ces individus dont la sociologie détermine les lois. Nous ne les considérons pas comme l'astronome ses astres ou l'entomologiste ses fourmis. Un esprit très élevé, très dédaigneux, et pénétré des conceptions courantes sur le déterminisme des choses, s'élèverait peut-être à ce point de vue. Il ne ferait plus de morale : cela lui paraîtrait puéril, dénué de sens. Tout se fait, penserait-il, par des lois, qui n'apparaissent qu'après l'acte, mais qui lui préexistent et le prédéterminent. Qu'un individu diffère peu d'un autre ! Que l'orgueil de la personnalité dans ces atomes est imbécile ! Cet homme distingué ne pourrait s'empêcher, du reste, de laisser retomber un peu de son dédain sur lui-même. La supériorité de son intelligence ne lui donnerait aucune illusion sur son initiative. Et comment pourrait-il estimer même son intelligence ? Il n'y a de vérité que générale : mais toute généralité est une hypothèse. Un fait n'est qu'un fait : ce n'est pas une vérité. Mais comment choisir entre les généralisations différentes que suggèrent aux hommes des expériences également sûres ? Ce sont les faits, c'est l'expérience différente qui constituent la diversité des opinions, et les erreurs de logique ont elles-mêmes ordinairement pour but de sauver une vérité plus profonde, une vérité d'expérience, qui ne trouve point son expression correcte. La passion, la précipitation ont des causes ; et ces causes sont toujours à l'origine des faits. Lorsqu'on prétend, par exemple, que je me trompe parce que je juge d'une chose avec passion, ce ne peut être qu'en vertu d'une convention de vérité assez fade, qui exclut toute perception colorée et vivante des choses. Il en est de même de toutes les causes d'erreurs. De telle sorte que presque tous les hommes ont raison dans leurs erreurs. Toute vérité en vaut une autre...

Ce point de vue est représenté théoriquement par le scepticisme, mais il n'est admis pratiquement par personne. Nous ne

Digitized by Google

croyons pas qu'on ait tout dit sur une erreur ou sur une mauvaise action, lorsqu'on les a expliquées par leurs causes. Nous croyons posséder un idéal de la vérité de la connaissance et de la vérité de l'action qui n'a rien à voir avec la connaissance, l'action réelles, et qui permet de les juger. Il ne faut pas croire, du reste, que cet idéal nous apparaisse comme bien différent dans les deux cas. Une certaine finesse de jugement, un certain don d'observation, une certaine divination, qui ne consiste pas, au fond, à prévoir les faits, mais à les voir plus pratiquement, voilà les qualités qui ouvrent à l'esprit, non pas la vérité, mais plus de vérité. A ceux qui les possèdent va la confiance des autres ; ils ouvrent les voies ; leur interprétation des choses a de la clarté, de l'étendue, de la grandeur. Tout cela : qualités de leur esprit, qualités de leurs hypothèses, se se distingue guère de la médiocrité du commun que par un élément esthétique. La vérité morale est toute pareille. Une certaine expérience de la vie, une certaine manière d'être de race, une interprétation des choses que nous jugeons noble, belle, intéressante, ces qualités donnent le droit de parler en matière de conduite, de décider, de diriger. Tout ce qui se fait n'est pas bien. Le bien n'est pas cependant un concept étranger à l'expérience. C'est la nature se donnant un avenir qui est meilleur que son passé, mais qui en exprime l'expérience la plus pure.

Ces principes sont, évidemment, aussi opposés que possible à ceux de la « philosophie positive » de Comte, qui repose, au contraire, manifestement, comme on l'a bien dit (1), sur le postulat du scepticisme. Cependant, il semble que Comte lui-même ait cherché à déterminer la fin de l'action d'après ces principes. La fin qu'il donne à l'action n'est point empruntée à l'expérience, comme l'exigerait la méthode positiviste. Elle n'est ni la loi du passé, ni celle du présent. Elle n'exprime pas telle forme générale d'action à telle époque et chez tel peuple, mais une hypothèse sur la destination de la nature. L'idéal proposé par Comte à la volonté se distingue à peine, même dans les termes, de l'idéal de charité évangélique. Comte met au plus haut rang les sentiments affectueux, et il considère que la règle de l'individu est de vivre pour les autres.

Assurément, cette morale croit être conforme à la nature. Spencer et Mill donnaient aussi leur idéal de parfaite concorde.

(1) Cantecor, *Rev. de mét.*, avril 1904. « La science positive de la morale ».

Digitized by Google

de sacrifice spontané de chacun à tous, comme le terme naturel de l'évolution des sentiments humains. Cette pensée, commune aux trois auteurs, est, sans doute, présentée par Comte sous une forme plus acceptable Il n'est pas tombé dans l'erreur irréparable de faire de l'altruisme un succédané de la raison pure. Il ne cherche pas aux sentiments désintéressés d'autre justification que l'instinct de la nature. Ainsi échappe-t-il au reproche où s'exposent tous les systèmes précédents, de donner pour but à la nature, sous les noms de charité ou de détachement, une indifférence qu'elle ne connaît pas et ne recherche pas, et qu'elle ne peut même atteindre sans disparaître. Mais le mérite du psychologue ne peut ici sauver le logicien. Que la fin proposée à l'activité soit raison ou sentiment, la règle qu'on en tire pour la volonté n'en perd pas moins le caractère de loi naturelle, dès qu'elle dépasse extraordinairement les faits et qu'elle en néglige toute une part. Une objection que nous adressions à Mill et à Spencer se représente ici avec la même force. Les sentiments désintéressés peuvent s'être généralisés autant qu'on voudra. Il reste que les sentiments égoïstes l'emportent grandement sur eux chez la plupart des hommes. Dès lors, le précepte donné aux hommes de vivre en autrui et pour autrui n'a plus sa source dans l'histoire et dans l'évolution. La morale est fondée sur un principe étranger à la science empirique. C'est l'échec d'une *science* morale qui serait partie des sciences sociales.

SECTION II

La théorie sociologique de l'obligation

I

VUE GÉNÉRALE DE LA THÉORIE

Il n'est presque personne qui ne reconnaisse que la morale de Comte ne peut passer pour véritablement scientifique, à supposer qu'il l'ait voulu faire telle, ce qui est même douteux. Mais ses principes demeurent, et il n'y a peut-être pas lieu de désespé-

Digitized by Google

rer d'en tirer des applications meilleures. C'est ce qu'ont pensé faire plusieurs sociologues contemporains, au premier rang desquels se place en France M. Durkheim. Et nous pourrons facilement étudier dans cet écrivain l'esprit de la morale nouvelle.

M. Durkheim est d'abord un des premiers philosophes chez qui nous trouvions le souci véritable d'établir enfin ce postulat de Montesquieu, de Comte, de toute morale et de toute politique positivistes : que l'action de l'homme s'explique tout entière par des lois sociales. Le livre de M. Durkheim sur *La division du travail social* traite d'un sujet beaucoup plus vaste qu'on n'en pourrait juger par le seul titre. La division toujours plus grande du travail, c'est un peu, pour M. Durkheim, une nouvelle « loi des trois états », c'est le chemin d'évolution quasi nécessaire de l'activité humaine universelle. Suivant la méthode nouvelle, la division du travail doit donc nous renseigner aussi sur l'idéal de l'activité humaine.

La plus grande part de la morale se ramène, en effet, pour M. Durkheim, aux traditions résultant de la spécialisation du travail, comme elles sont fixées par les droits domestique, contractuel, commercial, administratif, constitutionnel, qui définissent la condition des personnes dans une société à base coopérative, les fonctions de chaque partie dans le tout, et les sanctions qui maintiennent les rapports de ces parties et assurent l'accomplissement de leurs fonctions. Dans ces règles si précises de conduite, rentrent obscurément même le plus grand nombre des prescriptions de la conscience individuelle. En des écrits postérieurs, M. Durkheim a cherché à expliquer socialement certains sentiments et certaines actions que l'individu rapporte à sa nature la plus intime. Mais cette pensée de l'auteur apparaît très bien déjà dans sa *Division du travail*. M. Durkheim y prétend montrer, en effet, que le travail même par lequel chaque élément social s'individualise, se sépare du tout et se crée un compartiment de vie spécial, une existence personnelle, est une œuvre sociale, où l'individu est, en un sens, la dupe de son effort pour s'isoler et se réaliser lui-même : plus il s'individualise, plus il obéit à la loi sociale de la division du travail et de la coopération.

La forme la plus moderne de la morale (puisque la morale doit seulement exprimer l'état des mœurs et des institutions), ce sera donc cet individualisme d'origine sociale. Toutefois, ce n'en est pas la forme encore définitive, et nous retrouvons dans notre morale des traces très nombreuses d'une discipline de la

Digitized by Google

conduite exprimant un état de société antérieur au nôtre et qui se prolonge dans le nôtre. Les sociétés n'ont point commencé, en effet, par la forme coopérative : ce sont d'abord des *clans* homogènes, groupes d'êtres humains en qui la personnalité est à son minimum. Les grandes règles sociales qui déterminent ici la conduite de l'individu s'expriment, selon l'auteur, dans des codes répressifs plus ou moins analogues à notre code pénal : il regarde, en effet, le droit répressif comme un résultat direct de l'état d'homogénéité des sociétés, et il rejette absolument l'explication utilitaire de la peine. Un crime, ce n'est pas un acte socialement nuisible : que d'actes socialement inoffensifs ont été considérés comme criminels et punis par des codes barbares ! Ce n'est pas non plus un acte qui *paraît* nuisible. C'est simplement un acte généralement réprouvé, une « offense aux sentiments collectifs », pourvu qu'ils soient intenses et précis. Ce n'est pas le crime qui fait la réprobation : c'est la réprobation qui fait le crime. Les règles sanctionnées par le code pénal expriment les similitudes sociales les plus essentielles. On comprend, dès lors, qu'elles doivent être fortes et prédominantes dans une société où l'individualité est à peu près nulle et où presque tous les sentiments sont généraux. Au contraire, le « crime » doit tendre à disparaître à mesure que la division du travail et le droit qui y correspond se développent.

Lorsque l'on compare le droit répressif au droit civil, on voit qu'ils expriment deux formes différentes de dépendance des hommes entr'eux, ou de solidarité : le droit répressif traduit une solidarité par similitudes ; le droit civil, une solidarité par différences, que l'auteur appelle organique, pour exprimer l'analogie qu'elle présente avec la solidarité des parties hétérogènes d'un corps vivant. Le développement de la morale se ramène donc, suivant lui, à une extension croissante de cette seconde forme de solidarité au détriment de la première.

II

COMPARAISON AVEC SPENCER : L'ORIGINALITÉ DE LA THÉORIE

Il n'est pas difficile d'apercevoir les analogies de cette théorie avec la théorie spencérienne du passage du militarisme à l'industrialisme et de la guerre à la paix. Ce qui caractérise l'état de guerre, pour Spencer, ce qui l'exprime dans les institutions et

Digitized by Google

les lois, c'est l'autorité, c'est à dire la répression. L'état de guerre est, pour lui aussi, la période du code pénal. Cette théorie nous a paru équivoque : à la loi spencérienne du passage du militarisme à l'industrialisme, nous avons découvert une signification tout a priori. Spencer posait en principe que l'évolution conduit les hommes à un état d'adaptation, et, par suite, de bonheur, parfaits, et l' « industrialisme » était pour lui le nom empirique de cet état de raison, tandis que le « militarisme » exprimait pour lui l'insuffisance d'adaptation sociale. La thèse ne restait ainsi historique qu'en apparence : la guerre devenait une même chose avec l'état d'opposition des êtres les uns aux autres, c'est à dire avec l'état de nature ; la paix, une même chose avec leur plus complète entente mutuelle, c'est-à-dire avec l'état de raison. Et la loi sociologique du passage de la guerre à la paix n'exprimait plus que la thèse métaphysique du passage de la pure nature à la pure raison.

Nous verrons, de même, que, de la division du travail, M. Durkheim n'attend rien de moins que la parfaite adaptation des êtres les uns aux autres ; et il nous peindra l'avenir de l'évolution des mêmes couleurs que Spencer. Mais, dès maintenant, nous pouvons apercevoir que, dans cet état futur, où il veut que la nature nous achemine, l'adaptation presque organique des êtres les uns aux autres correspond à leur existence la plus individuelle, la plus libre de contrainte. Le code civil devient le signe empirique de cet état de raison. Il est naturel que le code pénal soit pris pour le signe empirique de l'état contraire. Là où les individus sont seulement juxtaposés, s'ils sont soumis à quelque loi générale, elle ne peut être qu'extérieure à leur propre personne, puisqu'il n'y a rien alors, par hypothèse, dans l'individu, qui, en l'unissant organiquement à d'autres, lui permette de trouver dans son propre bien celui du genre.

Il reste entre les deux auteurs la différence suivante : M. Durkheim ne rapporte l'origine de l'autorité répressive qu'à la seule action de son milieu social homogène ; il ne reconnaît ni concurrence, ni guerre, dans son clan primitif, et il prétend le faire évoluer sans recourir à l'intervention du législateur. Cette contrainte législative, parce qu'elle était, chez Spencer, une oppression, une forme de guerre, devait devenir, comme nous l'avons vu, la pierre d'achoppement de son système, incapable d'expliquer comment la paix, la moralité, la liberté, sortent de la guerre, de la violence, de la contrainte. Il semble que M. Durkheim ait aperçu cette difficulté, et il ambitionne de faire

Digitized by Google

comprendre le passage de la forme de moralité contrainte à sa forme organique sans recourir à d'autres raisons que des raisons sociales.

Dans cette ambition réside, à ce qu'il nous semble, l'intérêt principal de sa pensée. Toute la doctrine de Spencer était à base utilitaire, et, par conséquent, individualiste. C'est à la lutte des individus, et, par suite, à leurs facultés individuelles, soit employées par eux-mêmes à leur bien propre, soit sélectionnées par la nature, qu'il attribue tout le mouvement de l'évolution. Mais, dans cette hypothèse, on n'arrive pas à comprendre comment la nature passe de l'état de choses individualiste et utilitaire à l'état de choses social et rationnel. M. Durkheim prétend ne connaître dans l'individu que des lois sociales. La nature, même sous sa forme primitive, est déjà raison, c'est-à-dire généralité, loi du genre. Il ne s'agit que de passer d'une loi à une autre, mais non pas de l'individu à la loi, de la nature à la raison. Nous reconnaissons la pensée de Comte, la marque de l'école. On fera facilement de la morale une science, si l'action de l'individu est, à toutes les étapes de son évolution, soumise à une loi sociale.

Une telle théorie a, cependant, ses difficultés qui ne sont point si particulières qu'elles ne doivent nous conduire à douter de l'originalité même que l'auteur semble posséder au premier abord. Nous verrons que M. Durkheim ne peut établir, ni que la moralité, en général, soit purement sociale, ni que l'on passe de la moralité répressive à la moralité libre par l'influence de lois purement sociales. Et nous retrouverons chez lui toutes les contradictions de son prédécesseur sur les rapports de l'action et de la loi, de la nature et de la raison.

En tous cas, voici son point de départ propre : contrainte sociale, répression, ne signifient pas oppression. Dans la forme primitive de société, il y a contrainte sociale ; et, cependant, la conscience individuelle n'est pas refoulée, puisqu'elle n'existe pas encore (I, VI). Dans la forme organique de société, il y a contrainte sociale, et, cependant, la conscience individuelle n'est pas refoulée, car le progrès de la solidarité organique n'est que le progrès même de l'individuation, et cette solidarité se manifeste dans une « société plus capable de se mouvoir avec ensemble, en même temps que chacun de ses éléments a plus de mouvements propres » (I, III, p. 140). En résumé, l'individu ne peut jamais être contraint par la société, parce que sa propre loi est toujours la loi sociale et que sa na-

Digitized by Google

ture propre se modifie avec la société même. Ainsi se sent-il obligé sans se sentir dépendant, et il trouve dans sa conscience la loi qu'il tient des autres, parce qu'il porte la société en lui-même. Tel est le principe de la morale nouvelle. Examinons-en maintenant les justifications.

III

LA JUSTIFICATION DE LA THÉORIE

I

Nous les trouvons principalement dans une Introduction qui est, à notre avis, la partie la plus intéressante du livre. Voici d'abord la critique des conceptions opposées à celle de l'auteur. M. Durkheim reproche à toutes les doctrines morales antérieures à la sienne d'être incapables d'atteindre le but que, suivant lui, elles se proposent, c'est à dire incapables de déduire effectivement, en partant de leurs principes — utilité, perfection, généralité des maximes, etc., — tous les faits dont la nature morale est incontestée, tous les préceptes pratiques, toutes les contraintes morales.

Nous faisons observer que ce n'a jamais été là leur but principal. Tous les moralistes, même Spencer, ont prétendu réformer les mœurs et donner aux hommes une règle meilleure que celle qu'on suit communément. Rappelons que Mill distingue le bien de l'obligation, c'est à dire de la moralité commune. Les philosophes prétendent bien retrouver une règle dont tous les hommes puissent vérifier en eux-mêmes l'exactitude : mais c'est une règle qui parle à leur raison, non pas celle qui est inscrite dans leurs préjugés ou leurs habitudes.

Il est évident, toutefois, que les systèmes ne pouvaient, sans danger, renoncer à justifier les plus courants des préceptes publics : car le public, qu'ils doivent ménager, a le sentiment que la vraie raison pratique s'exprime dans ces préceptes, et non pas dans les systèmes. Nous avons étudié les multiples artifices inventés par la philosophie pour rattacher des préceptes purement naturels à des principes de spéculation qui condamnent toute la nature : et nous sommes disposés à admettre que la tentative à complètement échoué. Cependant, les artifices de cette conci-

Digitized by Google

liation ont pris, avec le temps, une forme à laquelle M. Durkheim ne peut guère refuser son assentiment. A mesure que la science devenait plus empirique, à mesure aussi se développait la confiance de réconcilier la nature sensible avec l'idéal rationnel. Les utilitaires modernes admettent déjà que la loi réelle de l'action en est aussi la loi idéale, et les sociologues comme M. Durkheim achèvent seulement cette évolution, en choisissant, pour la confondre avec la loi de l'individu, la loi scientifique la plus particulière : la loi sociale.

La critique de M. Durkheim à l'égard des auteurs, qui n'est qu'à demi fondée, expose bien, en tous cas, la conception qu'il se fait lui-même de la morale. « La loi générale de la morale, dit-il, n'a de valeur scientifique que si elle peut rendre compte de la diversité des faits moraux » (p. 15). Et il faut le reconnaître : une morale qui soit une science des mœurs, une morale « positive », nous doit incontestablement une « formule qui les résume » (ibid) .

M. Durkheim, au reste, ne se contente pas de signaler, dans la morale classique, son inconséquence ; il l'attaque aussi dans son principe, en lui reprochant d'être dénuée d'autorité, de ne justifier aucune obligation, populaire ou non ; et nous croyons qu'en cela encore il exprime profondément l'esprit du positivisme de Montesquieu et d'Auguste Comte. Toutes les morales, dit-il, déduisent les préceptes d'une définition idéale de l'homme. Mais l'homme n'est point un être abstrait, et l'on ne peut évidemment donner la même règle à l'homme primitif, par exemple, et à l'homme moderne. Or, si l'on tire, à chaque époque, la définition de l'homme de ses aspirations du moment, ce sont les faits qui font la loi, et la déduction de la morale n'est qu'apparente. Qu'on ne dise point que l'on va dériver les préceptes du concept de la société idéale : car la définition de la société est aussi difficile que celle de l'homme, et il n'y a que l'expérience encore qui puisse nous révéler les fins des sociétés. Tenons-nous en donc à l'expérience. La critique des systèmes nous a ainsi conduits à la thèse même de l'auteur.

II

De quelle expérience, en effet, s'agit-il ? On connaît déjà la réponse de l'auteur dans son principe, qui vient de Comte. Pour

Digitized by Google

déterminer une règle morale, on ne peut consulter chaque homme individuellement. Le jugement individuel est ici sans valeur. On légifère pour une société donnée. Mon rêve de morale peut me paraître magnifique : il est sans valeur, s'il n'est point compris ; et la règle que le peuple comprend, c'est celle qu'il suit. L'expérience qui révèle et fixe la morale, ce sont donc les prescriptions morales générales qui aboutissent à des lois, ou qui tendent à y aboutir : (car le blâme de l'opinion ne peut être distingué en nature des châtiments légaux ; il y a toujours eu des peines légales de nature purement morale, et le mépris public est une sorte d'exil intérieur). Ces prescriptions générales, voilà donc les principes de fait sur lesquels repose toute morale qui n'est pas une pure construction de l'esprit. Toute morale véritable se ramène, par suite, à la science des mœurs. Pour connaître la fin de l'activité humaine, il faut « instituer toute une science qui, après avoir classé les phénomènes sociaux, rechercherait les conditions dont dépend chacun des types et en déterminerait le rôle » (p. 20). C'est cette science qui nous révèlera l'idéal moral, la règle de conduite opportune. Elle seule concilie la généralité avec l'autorité : les autres morales n'acquièrent la première qu'en perdant la seconde : l'expérience seule peut donner naissance à des lois qui nous obligent, parce qu'elles traduisent notre nature même.

Les lois traduisent notre nature même ! Qui ne reconnaîtrait, pourtant, dans cette formule, la pensée de l'idéalisme universel ? Tous les systèmes ont aperçu que l'autorité vient de la nature, mais que la généralité n'est que dans la loi. Et, pour concilier l'autorité et la généralité, tous les systèmes ont déclaré que la loi est le principe même de l'activité naturelle, que l'Idée est force et cause. Simplement, cette loi est devenue chaque jour plus particulière. Elle était déjà principalement biologique avec Spencer ; elle se particularise encore plus ici en devenant sociale. Mais change-t-elle, pour cela, de caractère, et, d'hypothèse de l'esprit, devient-elle, pour cela, principe d'action ?

L'auteur aperçoit l'objection. Les hommes prétendent se diriger par raison et non par routine, et ils n'attribuent d'autorité *morale* qu'à la raison. Dans ces conditions, comment peut-on dire que la socialité du précepte constitue son autorité même ?

Examinons bien la réponse qu'on nous fait. Il est évident qu'elle renferme toute la doctrine. Nous en connaissons, du reste, l'inspiration par Stuart Mill, et l'on voit facilement comment

Digitized by Google

la théorie sociologique de l'obligation de cet auteur peut devenir ici une théorie sociologique de la moralité. Il suffit que l'on confonde la moralité et l'obligation, que Stuart Mill distinguait avec tant de soin. Mais, si la distinction de Mill, comme nous l'avons soutenu, était fondée, nous pourrons trouver dans notre étude de Mill toute la substance des arguments que nous opposerons à M. Durkheim.

III

Toutes les fois que nous croyons nous donner des règles à nous-mêmes, nous dit-il en résumé, si leur autorité nous paraît certaine, c'est, en réalité, l'entraînement social que nous sentons et subissons à notre insu. On rattache communément la moralité à la faculté de réfléchir, et l'on dit qu'un être est capable de moralité, lorsqu'il est capable de résister à un penchant et de s'en détacher pour le juger. Cette capacité n'est, en réalité, que celle de saisir en lui le jugement des autres sur lui. Nous ne nous jugeons pas : la conscience sociale, en nous-mêmes, nous juge, et notre apparente personnalité morale n'est que cette conscience des liens qui nous rattachent aux autres hommes. Aussi la violence de nos antipathies morales correspond-elle rarement à l'abondance de nos raisons. Les lois, les usages de la société, quelquefois les plus singuliers en eux-mêmes, nous paraissent respectables, parce qu'ils sont respectés. Cela est vrai même pour les préceptes de la morale dite individuelle. « Est-ce que, quand nous obéissons à la loi de la pudeur, nous savons les rapports qu'elle soutient avec les axiomes fondamentaux de la morale ? Est-ce que, quand nous éprouvons une répulsion instinctive pour l'inceste, nous en découvrons les raisons, que les savants n'ont pas encore découvertes ? » (p. 17). L'origine de presque tous les commandements de la morale se perd dans une antiquité inaccessible. Impossible de les ramener à des raisons claires, à des expériences précises. L'explication par l'intérêt social est spécialement aventurée. « Pour peu qu'ils soient complexes, les commandements n'ont pas eu primitivement pour fin l'intérêt de la société. Des aspirations esthétiques, religieuses, des passions de toutes sortes, mais sans objectif utilitaire, ont pu également leur donner naissance » (p. 14). Ils s'imposent à nous parce qu'ils existent, et non pour des raisons que nous ignorons, et qui, peut-être, mieux connues, seraient moins bonnes à appuyer leur autorité qu'à la détruire.

Digitized by Google

IV

Au sujet de ces vues, il y a lieu de remarquer, d'abord, que nos raisons d'approuver un précepte peuvent être sérieuses sans avoir pour cela aucun fondement historique. Certains préceptes ont peut-être duré, comme certaines doctrines, parce qu'ils se prêtaient à diverses interprétations. En fait, les préceptes obscurs de la morale sont ceux qui reçoivent dans les esprits les explications les plus variées.

— Les raisons varient, mais la réprobation ou l'approbation sont unanimes. Ce qui fait que les esprits travaillent à la justification d'un précepte, c'est qu'il est admis universellement avant cette justification même.

— Nous acceptons la remarque. Mais il reste que le précepte est compromis, si une justification quelconque n'en est découverte. M. Durkheim peut dire que l'on ne donne point de bonnes raisons de la plupart des lois et préceptes : il ne peut dire qu'on n'en donne aucune ; car, depuis qu'il y a des juristes et des moralistes, les commentaires de ces choses ont rempli des bibliothèques. Et le plus ignorant raisonne doctement en toutes circonstances sur les lois et sur les mœurs.

— Ces explications ont peu de prix, si la seule généralité du précepte suffit à les faire naître. Donnez-vous le précepte le plus stupide, pourvu qu'il soit général : vous en verrez apparaître les théories les plus ingénieuses. La raison ne fait point l'individu libre, si elle ne travaille qu'à justifier au petit bonheur les contraintes qu'il reçoit du milieu. L'hypnotisé n'est point libre, parce qu'il se donne des raisons personnelles d'agir. Il faut distinguer la cause véritable du prétexte conscient. Et l'on trouve toujours de bonnes raisons de ce que l'on admet sans raisons.

— On peut reconnaître tout cela, et y voir une nouvelle illustration du mot ancien, que « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas ». L'opinion publique agit sur nous à la manière d'une forte prévention. Mais nous avons des préventions personnelles qui peuvent balancer celle-là. Notre intérêt, notre expérience, nos passions ou nos sympathies nous portent perpétuellement à refaire la morale pour notre propre compte, et, souvent, à nous justifier des règles bien différentes de celles que nous pourrions approuver par routine et par habitude. Il ne faut pas que la stabilité relative du corps de la morale nous

Digitized by Google

ferme les yeux sur ces modifications légères qu'elle éprouve incessamment du fait des individus : car la partie même la plus stable de l'éthique est, sans doute, le résultat d'un travail analogue d'élaboration que l'on ne peut jamais croire achevé. A mesure que l'union gagne sur les préceptes, ils acquièrent une valeur *sociale* qui les impose aux esprits indépendamment de leur mérite intrinsèque. Ce n'est pas une raison pour qu'ils aient perdu tout mérite de ce genre. Il est facile de comprendre pourquoi le caractère de criminalité ne s'attache guère qu'aux seuls actes qui suscitent une réprobation suffisamment générale. C'est qu'il nous faudrait quelque présomption pour déclarer qu'un acte est un crime, lorsqu'il n'offense que notre conscience. Et pourtant, certains êtres, à la fois délicats et fiers, ont parfois cette audace, dont ensuite on les loue. Mais laissons ces cas exceptionnels. S'il est vrai qu'ordinairement « c'est là réprobation qui fait le crime », c'est seulement en ce sens que la réprobation confirme un jugement sur la valeur de l'acte, non pas en ce sens qu'elle y supplée et qu'elle ne peut elle-même avoir de raisons. Une réprobation générale est une réprobation qui s'est généralisée par la conscience croissante des raisons qui l'avaient fait naître chez quelques individus. Mais il arrive qu'une habitude de réprobation se crée, que les raisons primitives de la réprobation s'oublient, et qu'on en cherche d'autres, qui peuvent être moins bonnes. Un esprit sincère ne consentira jamais à regarder comme un acte criminel la violation d'un précepte dont aucune justification convenable ne peut être trouvée. Mais une condamnation générale de certains actes a pu venir d'une expérience de leurs conséquences que cette réprobation même a ensuite rendue très difficile. C'est ce qui fait qu'il y a lieu de ménager beaucoup de préjugés moraux qui ne sont ni absurdes, ni par eux-mêmes nuisibles. Et c'est là une raison que certainement se donnent beaucoup d'honnêtes gens qui s'y rangent : ils regardent l'assentiment général comme le signe d'une utilité obscure. Et même alors l'origine de la réprobation demeure dans un jugement de la raison individuelle.

M. Durkheim objectera que cette raison individuelle est le pur caprice. C'est là une critique toute négative et qui ne justifie point sa thèse : car, si l'argumentation précédente était fondée, il faudrait admettre que les préceptes publics ont leur source dans la volonté de l'individu, caprice ou non. Mais, en outre, l'objection n'est que l'énoncé d'un postulat dont l'évolution de l'esprit nous a déjà révélé le caractère arbitraire : c'est

Digitized by Google

le postulat que la rationalité consiste dans quelque généralité objective, au lieu qu'elle est une création de l'individu. C'est le postulat de la métaphysique de tous les temps. L'histoire, à la fois de la science et de la morale, n'a cessé de nous révéler, dans ce principe jamais établi, la ruine à la fois de toute connaissance et de toute pratique. La seule science qui ait de l'autorité a toute son origine dans des hypothèses individuelles, dont la commodité seule explique la diffusion. L'autorité des préceptes moraux est, sans doute, de même, indépendante de leur généralité, et elle doit expliquer cette généralité, bien loin d'être expliquée par elle.

Nous accorderions, en somme, à M. Durkheim que la réprotion a généralement une origine sociale. Mais, si l'idée de réprobation est d'origine sociale, peut-être n'en est-il pas de même de l'application de cette idée aux actes particuliers, qui doit avoir une origine individuelle et particulière. C'est cette origine des préceptes qu'un moraliste doit expliquer. Notre action, sans doute, repose sur certains postulats : nous acceptons, pour agir, une constitution physique, un milieu physique donnés ; nous acceptons, de même, des conditions sociales données, quelle qu'ait été leur origine, comme, par exemple, le fait de vivre en société en général, l'autorité d'un gouvernement, d'une administration, des préceptes moraux qui condamnent l'homicide, le vol, la violence, qui imposent une certaine attitude, une certaine propreté morales. Mais tout ce qui commence à être discuté cesse d'être un statut social. C'est l'individu se dressant contre l'usage, la liberté contre l'habitude. Toute tradition morale, sans doute, a une *justification scientifique*, si l'on peut dire, dans ses causes sociologiques. Mais ce que nous demandons à une tradition que nous discutons, c'est une justification d'un autre ordre, une justification devant une idée qui vient précisément de naître en nous, qui n'est point une idée générale et acceptée, un fait social. L'objet d'une morale digne de ce nom serait d'étudier la nature de ces incitations qui poussent l'humanité en avant, créent des voies, et ne se justifient pas devant le passé, mais devant l'avenir.

M. Durkheim, pour s'en dispenser, peut, il est vrai, nous renvoyer à cette part de sa thèse qui a pour objet d'établir que le jeu naturel des lois sociales, par un résultat merveilleux, aboutit à créer, non seulement les préceptes de l'individu, mais l'individualité même : si bien que, comme on l'a dit, la révolte même de l'individu contre la société exprimerait en lui la contrainte sociale. Cela n'est pas vraisemblable, après ce que nous venons de dire. Mais nous ne pouvons nous en tenir à ces consi-

Digitized by Google

dérations particulières, et, après avoir étudié comment notre auteur justifie les conséquences du principe, il nous faut examiner comment il justifie le principe même. C'est l'objet du second livre de son travail.

SECTION III

La théorie sociologique de l'individuation comme base de la théorie sociologique de l'obligation

---

On ne peut l'accuser d'avoir dissimulé la difficulté. Le résumé de tout cet ouvrage, consacré à l'établissement d'une morale *sociale*, c'est, comme nous l'avons dit, que notre devoir essentiel est de nous *individualiser :* l'individualisation n'est que le dernier produit de la détermination sociale.

I

Au bénéfice de sa thèse, l'auteur allègue d'abord que la spécialisation, la division du travail, l'individuation n'ont point leur origine dans les tendances de l'individu : désir du bonheur, goût de la nouveauté, etc.

Nous lui accorderons facilement cela, au sens où il l'entend, à savoir en ce sens que les êtres n'évoluent point parce qu'ils ont le désir d'évoluer et de changer de formes : l'homme n'est point devenu réfléchi, industrieux, parce que l'intelligence, l'industrie, lui paraissaient des choses belles ou bonnes. Nul ne comprend que le bonheur adapté à ses besoins présents. Si notre civilisation peut faire quelque impression sur un sauvage (ce qui n'arrive pas toujours), c'est certainement par le côté où elle permet aux plus humbles des êtres humains de satisfaire plus commodément certains besoins élémentaires. Quant aux plaisirs propres de la culture, ils doivent se présenter communément à leur curiosité, ainsi qu'à celle de nos animaux familiers, comme une énigme énorme, au déchiffrage, par ailleurs, dénué d'intérêt.

Digitized by Google

Mais, si l'individu qui évolue n'a pas nécessairement le pressentiment ou le désir des formes qu'il atteint au terme de son évolution, cela ne veut pas dire qu'il évolue toujours indépendamment de tout sentiment et de tout désir, et que l'activité développée en lui par l'aiguillon du plaisir et de la souffrance ne contribue jamais aux transformations qu'il éprouve. On ne peut nier le rôle de la spontanéité consciente dans l'évolution des espèces sans nier aussi le rôle de la spontanéité purement organique, puisqu'il est inadmissible qu'un organisme conscient ne puisse faire ce qu'il ferait sans conscience. Et la thèse de M. Durkheim est, en réalité, la négation de toute spontanéité individuelle. Une thèse si extrême aurait, sans doute, pour elle des présomptions très fortes, s'il était impossible d'admettre la spontanéité de l'être vivant sans se rallier au finalisme. Car nous répugnons à prêter à la nature des fins intelligentes. Mais la spontanéité consciente elle-même ne suppose pas, nous venons de le dire, une finalité naturelle. C'est à son insu et pour se conserver que l'individu se différencie, lorsque sa différenciation devient une condition capitale de sa conservation. Cependant, le geste original, le germe de faculté différentielle qui, dans l'individu, vont alors sauver l'espèce, à supposer même, avec Darwin, qu'ils soient de purs accidents, ne doivent pas être, le plus souvent, des instruments obscurs d'une défense qui s'ignore. Dans la plupart des cas, la défense naturelle n'a son utilité que dans l'action, et l'animal ne survit point parce qu'il est autre, mais parce qu'il agit autrement. Or, l'acte le plus indifférent, le geste le plus irréfléchi, s'ils peuvent servir, en définitive, à une fin que l'animal ignore, servent, en tous cas, d'abord, chez un être conscient, à une fin plus ou moins consciente. Un tel être ne fait rien que sur l'indication de sa nature et en vue d'y répondre, et l'action n'est chez lui involontaire que par rapport à une partie de ses résultats.

En ce sens, il n'est pas vrai de dire que l'évolution d'un être vivant n'ait rien à voir avec son désir du bonheur ou de la nouveauté, plus généralement, avec ses goûts, ses instincts, ses aspirations personnelles, cette inclination originelle de la nature qui devient volonté en devenant conscience.

Sans doute, ce qui détermine en un sens particulier cette possibilité vague d'évolution contenue dans toute volonté, ce sont les conditions extérieures ; et rien ne se modifie par soi-même, mais par l'action des choses. Cela prouve seulement qu'il ne faut point définir l'individu indépendamment de son milieu.

Digitized by Google

ni la volonté indépendamment des extériorités qui la sollicitent. Mais cette dépendance ne retranche rien à l'action de l'individu et de la volonté. Notre nature s'est si bien conformée au milieu dont elle participe qu'elle s'en est assimilé la mobilité et qu'elle cesserait elle-même d'être, si le monde cessait de changer. Les changements extérieurs ne sont donc pas une condition de l'évolution qui, par elle-même, détruise la spontanéité de l'individu : car cette spontanéité est, par sa nature même, anticipation du changement. Ceux mêmes qui le nient l'aperçoivent confusément. Dans toutes les hypothèses sur l'évolution, même celle qui n'a recours qu'à la concurrence vitale, le facteur de la transformation, ce n'est point la destruction, c'est l'adaptation. La multitude inadaptée qui succombe succombe inutilement pour le progrès : ceux-là seuls contribuent au progrès de leur espèce qui trouvent en eux les ressources nécessaires pour traverser les circonstances difficiles. Or cette action (puisque c'est ordinairement une action) qui libère en eux l'espèce menacée, elle n'est point une résultante des circonstances, puisque les mêmes menaces ne la voient naître qu'un petit nombre de fois ; elle ne doit pas être, d'autre part, habituellement, l'unique solution de la difficulté : ce serait donner de l'évolution, dans toute hypothèse, une formule bien étroite, et, dans l'hypothèse de Darwin, la rendre presque inintelligible, que de la faire dépendre, à chaque moment, d'une circonstance unique, que l'on déclarerait, par surcroît, accidentelle. Les circonstances qui peuvent rendre, dans une espèce, un changement avantageux, ou même conditionnellement nécessaire (c'est-à-dire nécessaire pour que l'espèce survive, ce qui n'est jamais nécessaire en soi), ne peuvent donc jamais expliquer, ni l'apparition, ni la nature de ce changement. Elles ne peuvent que mettre en jeu, dans l'hypothèse la plus favorable, mais, le plus souvent même, utiliser seulement, après coup, au bénéfice de l'espèce, une activité qui choisit elle-même ses voies et qui tire son inspiration du passé plus que du présent.

II

Ce que l'on dit des causes naturelles, on pourra le dire, bien entendu, des causes sociales. M. Durkheim a naturellement à cœur de montrer que c'est le milieu social, et non le milieu en général, qui fait l'homme ; car nous savons que la doctrine nouvelle ne se distingue des précédentes que par là. L'auteur re-

Digitized by Google

marque donc que la division du travail, ce terme de l'évolution humaine, apparaît, lorsque les clans, ces « segments sociaux homogènes » qu'on nous a fait connaître, et dont la conscience collective se traduit sous la forme du code pénal, sont tout à coup disloqués et leurs parties mises en contact avec celles des segments voisins.

Il va sans dire que, pour n'être pas absolument mythique, cette histoire doit être un simple décalque de l'histoire du droit ; et l'on admet que les sociétés passent de l'homogène à l'hétérogène, parce que le droit, de primitivement uniforme et généralisant, est devenu en grande partie spécialisant et casualiste. Si M. Durkheim a d'autres raisons de croire à cette loi de transformation des sociétés, il ne nous semble pas qu'il les présente avec des justifications suffisantes. Il admet bien que l'augmentation de population (de « volume social », comme il dit), puisse accélérer la différenciation : mais il nous déclare très nettement aussi que ce n'est là qu'une cause accessoire, adjuvante ; et cet aveu nous est d'autant moins suspect qu'il s'impose en logique, et qu'on ne pourrait donner à un effet aussi particulier que la division du travail une cause qui agit à peu près uniformément partout. L'auteur admet donc, en somme, que la cause essentielle de la division du travail, c'est le fusionnement des segments sociaux : d'où il suivrait, pense-t-il, que l'individualisation a une cause purement sociale. Mais n'est-ce pas expliquer la chose par la chose même ?

Tout le monde remarquera que M. Durkheim voit dans *un même* phénomène juridique l'expression de deux états sociaux qu'il suppose *différents*, et dont l'un, suivant lui, est la cause de l'autre. Ce phénomène juridique, c'est l'état moderne de la législation : sa spécialité, sa variété, l'effacement des sanctions pénales, remplacées par les sanctions restitutives. Au début de l'ouvrage, ce phénomène nous était donné comme le signe ou traduction juridique de la division du travail, tandis que maintenant il devient la preuve et le signe du fusionnement ancien des segments sociaux, qu'on prétend être la cause de la division du travail. Mais, puisque cette cause n'est elle-même connue que par son signe, il suit qu'elle se confond avec son effet, car nous n'avons aucune raison de distinguer deux phénomènes dans ce que nous ne connaissons que par un même signe.

Jugeons-en, du reste, par les textes : — Quand les *cloisons* entre les segments disparaissent, nous dit-on (et cette métaphore, malheureusement, est peu précise), les *organes* similaires de

Digitized by Google

chaque segment entrent en lutte, et, pour survivre, doivent se différencier, se diviser la besogne.

On admet donc que la division en organes est antérieure à sa cause, le fusionnement des segments, et existe déjà dans chaque segment. Cependant, le segment perd la définition qu'on en donnait, s'il est déjà *organisé* : l'homogénéité était, en effet, dans cette définition, son unique caractère. L'évidence apparente de la théorie se ramène donc à la pétition de principe annoncée.

Mais nous croyons que l'auteur ne peut éviter cette pétition de principe sans renoncer à sa thèse. On ne tirera jamais l'hétérogène de l'homogène, si l'on ne se donne un principe de différenciation. Le premier tort de la théorie est de partir du segment indifférencié ; le second est de prétendre expliquer la société organisée par une simple juxtaposition de ces éléments homogènes. Sans doute, l'auteur ne nie pas positivement qu'une certaine concurrence vitale n'existe déjà dans chaque segment isolé ; mais il semble croire qu'une limite absolue de la concurrence peut y être atteinte, un état d'équilibre ; et c'est cet état qu'il appelle homogénéité. A la confusion déjà signalée sur la nature des cloisons s'ajoute ainsi la confusion sur la nature de leur contenu. Il n'est pas de théories contraires qu'on ne puisse appuyer sur une définition aussi élastique des segments. Mais le lecteur verra bien qu'on ne peut presser un peu cette définition sans en faire apparaître et diverger les deux éléments inconciliables : un élément d'instabilité et de création, par où pourront s'expliquer toutes les transformations du segment, et un élément de régularité et d'uniformité, qui ne donnera jamais naissance au changement, parce qu'il en est le contraire. L'auteur commence par dénier toute efficacité à ces mobiles d'action que la nature a déposés dans chaque être sous forme d'instincts ou de désirs, et il croit que des êtres ainsi dépouillés de volonté pourront déterminer les uns chez les autres, par leur seul volume, l'impulsion à l'individuation qu'ils ne reçoivent de nulle part. Le caractère désespéré d'une telle entreprise apparaît à l'exécution. Ou l'on n'explique point l'individualité, ou on l'explique par la concurrence, qui n'est point une cause sociale. Assurément, cette cause n'agit au bénéfice de la spécialisation que si un état social est donné : le travail ne peut se diviser qu'entre gens qui consentent à vivre ensemble. Cela ne donne point au milieu social un caractère de cause par rapport à la division du travail : car la cause n'est pas seulement une condition générale du phénomène : (de telles conditions, pour chaque phénomène,

Digitized by Google

sont en nombre infini) ; c'est ce qui, dans certaines conditions générales, détermine immédiatement l'apparition du phénomène. Or, pour que la division du travail apparaisse, il ne suffit pas que des êtres vivent en société.

Qu'on ne dise pas que la concurrence vitale est elle-même une cause générale dont l'action serait trop uniforme pour expliquer un effet local et spécial comme la division du travail. Car nous avons montré que la concurrence ne peut être considérée comme une force étrangère aux individus, et qu'elle n'est pas réellement une cause générale et uniforme, mais seulement le nom générique d'une infinité de causes et d'effets particuliers. Lorsque la science ne travaille pas sur des définitions du réel, plus ou moins commodes et plus ou moins approchées, mais sur le réel même, considéré dans son ensemble mobile, lorsqu'elle ne cherche pas à déterminer une réalité sous la condition d'une hypothèse, mais la réalité donnée et dans la multitude de ses conditions, en un mot, lorsqu'elle veut être *historique*, ce qu'elle a trouvé de plus satisfaisant comme loi, c'est que *tout est déterminé par des accidents*. Le facteur essentiel de l'évolution, c'est l'accident heureux qui sauve l'être vivant de la destruction prématurée à laquelle la nature a condamné la majorité des êtres qui viennent au jour. Or l'accident, c'est l'individu même, ou, du moins, son caractère principal. Le caractère accidentel s'individualise tout à fait lorsqu'il devient conscient et que l'être vivant cherche délibérément à le conserver en soi comme élément de son être total : l'accident, c'est alors l'organe rudimentaire de défense ou d'attaque, le désir opportun qui fait choisir la nourriture, l'habitat, l'attitude, l'action secourables en danger d'espèce. Nous avons montré qu'on ne peut nier l'importance de cette spontanéité consciente dans la différenciation de l'individu. Mais nous répétons qu'elle a sa source dans une activité plus profonde. La spontanéité ne suppose pas nécessairement la conscience, comme le prouve l'adaptation chez les végétaux ou les animaux inférieurs ; et, quand le progrès est dû chez l'être vivant à une faculté qui s'ignore, cela ne constitue pas une diminution du rôle de l'individu au bénéfice des lois générales : nous avons tous en nous une part d'inconscient qui agit pour ou contre nous à notre insu : cette réserve de forces obscures s'augmente prodigieusement chez l'hommes des déchets de l'intelligence, et, si l'on voulait retrancher de notre être cette part agissante, on ne garderait sans doute de notre activité que bien peu de chose.

Digitized by Google

III

M. Durkheim, qui veut placer dans la société seule le principe de l'individuation, et qui dénie expressément à l'être vivant la faculté de création qu'il lui emprunte secrètement, ne peut pas traiter mieux cette source spéciale de changements originaux que forment en nous l'habitude et l'hérédité. Il admet (ch. IV du liv. II) que l'hérédité crée d'abord une certaine division du travail. Mais il ajoute qu'elle limite elle-même immédiatement cette division et l'arrête. Ainsi, la concurrence vitale créait des *organes* dans les segments sociaux, sans y créer des individus. Et comme l'auteur estime que la division du travail se poursuit à travers toute l'histoire, on le voit renoncer à son principe presqu'aussitôt qu'il l'avait allégué. « De nouveaux modes d'activités se sont constitués et qui ne relèvent pas de son influence » (p. 343). L'activité, ajoute-t-on, va toujours en se compliquant, en se différenciant ; or, plus un état est complexe, plus il est difficilement transmissible. Ce qui caractérise justement l'homme, c'est la faculté d'agir originalement, au lieu d'agir par instinct, et il doit se libérer davantage de l'hérédité, à mesure qu'il s'éloigne davantage de ses origines animales. Comment s'en libérera-t-il ? On le devine : par la société.

C'est accorder trop ou trop peu à l'hérédité et à l'habitude. On avoue, du reste, que la division du travail et l'individuation, loin d'avoir leur cause, même accessoire, dans un principe de conservation, comme serait une hérédité fixe, n'y trouvent qu'un obstacle, que la nature doit vaincre au moyen d'un principe de changement. L'hérédité, en effet, ne peut à la fois créer des castes et les fixer. Un principe de différenciation ne peut être en même temps un principe d'immobilité. Mais la vérité est que l'hérédité, pas plus que la concurrence vitale, n'est une cause générale et uniforme. L'hérédité d'un être, c'est cet être même : c'est l'accident du passé conservé dans le présent, où il demeure susceptible de se modifier selon l'esprit de ses origines. Cependant, il faut le reconnaître, ce que nous appelons plus souvent hérédité, ce sont les caractères spécifiques, ou, du moins, généraux : ceux qui constituent, par exemple, les variétés, et, dans l'hypothèse de M. Durkheim, les *castes*. Mais l'hérédité, sous cette forme, ne correspond à rien de concret : la nature nous offre des analogies, mais non des ressemblances complètes, et les caractères du grou-

Digitized by Google

pe, qu'il peut être utile pour le savant ou dans la pratique de considérer comme stables, se présentent toujours dans l'individu comme modifiés par des accidents particuliers. Ces différences inévitables, en même temps qu'elles sont le signe de l'individualité, constituent, dans un être sensible au milieu, la promesse de changements originaux. Dans les espèces les plus immobiles, on ne peut s'empêcher de reconnaître, malgré tout, l'existence de ces transformations incessantes qui tendent à modifier tout le groupe. Ces modifications ne supposent, cependant, aucune autre force que celle qui apparaît dans la formation même de l'habitude.

Ainsi, l'évolution de l'homme n'a besoin, pour s'expliquer, d'aucune force antagoniste de l'habitude, si, du moins, l'on sait voir, dans l'habitude acquise, les traces de la plasticité de l'être vivant. M. Durkheim refuse de les apercevoir. Dans la constitution de l'individualité, il donne d'abord un rôle à l'habitude, parce qu'il la regarde alors comme une détermination, puis il l'élimine, pour substituer une détermination sociale à la détermination naturelle. En réalité, lorsqu'il cherche une détermination plus particulière, il cède au besoin de trouver un principe d'indétermination. Et, pour n'avoir point vu la liberté dans l'habitude, il est conduit à la chercher même hors de la nature.

Notre histoire n'est pas si originale ; la nature de l'homme s'est constituée comme celle de toutes les espèces. Peut-être sommes-nous portés à nous exagérer notre mobilité, notre plasticité propres. Un historien, un sociologue, dont le métier est d'étudier dans un détail extrême des événements biologiquement insignifiants et qui ne laissent pas la moindre empreinte sur l'espèce, pourra perdre plus facilement le sentiment de la mesure qu'il convient d'observer dans ces questions de psychologie animale comparée. En présence des modifications rapides des sociétés humaines, il croit saisir un procédé de développement qui brave toutes les lois de l'hérédité et de la nature. Considéré d'un peu haut, ce tableau mobile de guerres, de révolutions, d'inventions, de législations, ne présente pas un résultat bien caractéristique. On soupçonne que, sans aucune atteinte aux lois de l'hérédité, toute cette agitation ait pu se produire par la seule action de différences individuelles infinitésimales cherchant à se conserver dans un milieu mobile. La transformation même qui d'un animal a fait un homme, et d'un instinct ce que nous appelons une raison, si elle est peut-être la plus importante que la nature ait réalisée, n'est pas nécessairement celle qui prouve au plus haut degré sa puissance. Elle ne suppose peut-être même pas la créa-

Digitized by Google

tion d'un organe ; et elle a pu n'être que l'application particulière et accidentelle de facultés qui ne connaissaient pas d'abord tout leur emploi. Le signe — cri, chant, geste, onomatopée, symboles de toute espèce — qui servait à traduire une impression, un besoin particuliers, étend son sens, en vient à désigner le besoin, l'impression, la chose en général. L'être humain, qui poussait une plainte pour exprimer *sa* faim, pousse la même plainte pour exprimer *la* faim. La sélection naturelle a fixé la faculté rudimentaire, l'activité de jeu ou d'accident par où se distingue et se sauve une race qui n'en soupçonne pas la vertu. Le jour où l'expérience peut être fixée dans des symboles, il n'est plus nécessaire qu'elle soit fixée dans des instincts. Mais, pas plus que l'instinct, l'intelligence n'est indépendante, ni de l'expérience, que ses symboles enregistrent avec approximation, ni des tendances, qui mettent sa curiosité en éveil, qui la préviennent sur les solutions et qui corrompent ses observations mêmes. Elle ressemble à l'instinct d'une manière plus frappante encore, en ce sens qu'elle est elle-même un mécanisme héréditaire, qui n'est propre qu'à un nombre de généralisations limité, et qui n'augmente sa puissance que par des à-coups rares et dispersés sur toute l'espèce humaine. La plupart des hommes n'arrivent peut-être même pas à *soupçonner* dans toute leur existence ce que c'est que penser hors d'un préjugé ou d'une habitude, bien loin qu'ils puissent donner l'exemple du fait. C'est ce qui explique que les progrès de la justice soient si lents, et que les modifications des sociétés, où M. Durkheim voit un signe de notre supériorité, témoignent si souvent aussi de notre imbécillité et de notre impuissance.

IV

M. Durkheim ne peut pas entrer dans cet ordre de considérations, et il doit s'imaginer, par suite, assez naturellement que la société seule, apportant à la nature une force qui lui faisait défaut, a pu créer jusqu'à la réflexion et à la raison. C'est le point le plus haut de son développement, comme on a pu le prévoir.

A toutes les périodes de son évolution sociale, nous dit-il en substance, l'homme n'a d'autre conscience agissante que sa conscience sociale ; mais cette influence sociale, qui le soustrait d'abord à lui-même, lorsqu'il vit dans le segment homogè-

Digitized by Google

ne (puisque sa conscience ne se distingue pas alors de celle du tout), en vient à créer en lui, par un véritable retour des choses, lorsque le travail s'est divisé, le sentiment de sa propre personne et de sa fin distincte. C'est la société qui l'arrache au mécanisme de l'habitude, de l'hérédité, qui le rend capable de créer et de vouloir ; et il est spirituel, parce qu'il est social.

On retrouvera facilement ici le paralogisme du caractère inséparable considéré comme la cause efficace. La société a dû être, à coup sûr, un facteur très important de l'évolution de l'homme ; et les pages où M. Durkheim justifie cette idée sont, il nous semble, parmi les plus vraies et les plus profondes de son ouvrage. Mais il faut les séparer de la thèse qu'elles prétendent appuyer. La société a fait l'homme, en ce sens que seul peut-être un individu social a pu devenir un homme. Mais il y a, semble-t-il, des êtres sociaux qui ne sont point raisonnables ; et, même si l'on remarque que les espèces sociales sont aussi plus intelligentes, on est toujours obligé, comme nous l'avons dit, de chercher dans l'individu le ferment qui travaille si activement le milieu social. C'est l'accident, en réalité, qui a fait l'homme et l'intelligence. L'homme a découvert le symbolisme, le langage, comme une arme d'occasion, qui s'est révélée d'une utilité, d'une portée merveilleuses. Les circonstances sociales, et, spécialement, l'augmentation de la population et la difficulté plus grande de vivre, n'ont été que les stimulants qui ont favorisé le développement de la faculté de juger et de généraliser, devenue le principal agent d'utilisation de la nature et des hommes, et sélectionné les efforts qui tendaient vers la constitution de la plus haute spiritualité par la pleine réflexion et la pleine conscience. Ainsi s'est faite, avec l'individu, l'individualité.

Une théorie de ce genre reconnaît l'importance du milieu dans le développement de l'espèce ; mais elle ne tombe point dans l'excès de concevoir un milieu qui agit sans les individus qui le constituent, un tout dont l'action est étrangère à celle de ses parties, bien qu'il n'emprunte aucune énergie au dehors. Ces propositions ne dénaturent point la théorie de M. Durkheim, que celui-ci présente, au contraire, avec des expressions peut-être plus fortes encore. Pour traduire le caractère purement social de la vie personnelle, réfléchie, il dira qu'en elle « la fonction devient de plus en plus indépendante de l'organe » (p. 372), « la vie, de la matière » (p. 375). Il louera le spiritualisme d'avoir eu « le sentiment que tel est le caractère des formes su-

Digitized by Google

périeures de l'existence », et de s'être « toujours refusé à voir dans la vie psychique une simple conséquence de la constitution moléculaire du cerveau » (ibid.). Conséquemment, il rejettera toutes les théories qui appuient l'évolution de l'intelligence sur quelque principe inhérent à la nature humaine : la psycho-physiologie, parce que « la majeure partie des phénomènes psychiques ne dérivent pas de causes organiques » (p. 389) ; la psychologie évolutionniste, qui « présente la vie sociale comme une simple résultante des natures individuelles » (p. 390). La société suffirait donc bien à expliquer l'individu dans ce qu'il a de plus propre, dans ce qui fait qu'il réfléchit, qu'il innove, qu'il est une personne morale et libre.

V

Telle est la thèse que M. Durkheim ne parvient point à établir et dont il ne nous donne d'autres preuves que sa propre conviction. Mais alors, reprenant notre critique contre les conséquences morales de cette thèse, nous pouvons conclure avec une force redoublée que jamais l'influence sociale ne pourra suffire à expliquer l'évolution *morale* de l'humanité, ni la science des croyances morales, à diriger cette évolution. Notre morale présente est l'expression d'une activité qui a sa source dans la spontanéité de l'individu. Ce que cette activité doit produire à l'avenir n'est point contenu dans ce qu'elle a produit, à moins qu'on ne suppose qu'elle se répète, c'est à dire qu'elle cesse même d'agir, ce qui supprimerait la morale même.

On dira peut-être : — Votre critique prouve, tout au plus, qu'il y a une partie de la morale qui n'est point sociale. Cela nous embarrasse si peu que c'est notre postulat même. Nous avons déclaré ne nous intéresser qu'aux phénomènes de la morale qui présentent une certaine généralité. Notre curiosité s'attache à ces prescriptions largement justifiées que le code enregistre ou qu'impose un usage impérieux. L'évolution morale nous intéresse dans la mesure où elle traîne les lois après elle. La législation va sans cesse en se diversifiant : elle favorise la multiplication des sections où l'individu se conquiert et se distingue, en codifiant leur organisation et en réglant leurs rapports mutuels. Nous constatons cela, et nous disons que la morale sociale devient de plus en plus « individualiste ». Mais

Digitized by Google

il faut bien nous comprendre. L'individualisme dont nous parlons est un individualisme réglementé, un individualisme générique ; extérieur, antérieur à l'individu ; un individualisme, en quelque sorte, communiste. C'est en ce sens que nous reconnaissons que « l'individualisme, la libre-pensée est un phénomène qui se développe sans s'arrêter tout le long de l'histoire » (p. 186). Cette autre espèce d'individualisme, qui consiste à n'en faire qu'à sa tête, à se tracer des règles d'action à soi, est étranger à la science et à notre étude. Nous déclarons (Préface) que tous les actes auxquels un homme s'oblige, mais que l'opinion ne sanctionne pas, constituent une sorte de moralité « de luxe », de jeu, une activité « contingente », et, par suite, négligeable, bien qu'elle remplisse la vie. Nous n'en jugeons pas l'obligation très sérieuse, et, comme vous l'avez indiqué vous-même, nous les estimons à peine moraux, la moralité naissant de la généralité du précepte et de sa contrainte.

Cette réponse ne serait, en réalité, qu'un assortiment de toutes les équivoques que notre critique a prétendu dissiper une à une. Nous avons montré que, si l'obligation vient, peut-être, de l'opinion, la moralité ne vient que de la raison, qui tire seulement plus d'autorité de son accord avec l'opinion. D'autre part, la distinction d'un individualisme déréglé et d'un individualisme réglementé a pour objet d'appuyer l'hypothèse que la division du travail, au moins sous sa forme réglementée, s'est faite sans le concours de l'individu. Nous avons fait voir l'arbitraire de cette conception, et qu'il n'y a point d'individualisation qui n'ait sa source dans l'individu. Une différenciation qui manifeste l'originalité de l'individu, fût-elle même déterminée par la société, n'est pas encore pour cela un phénomène social. La pression des êtres les uns sur les autres les porte à tirer d'eux quelque chose de personnel : ce quelque chose ne vient pas de la société : il n'exprime aucune imitation, aucune suggestion, aucun état général : il exprime l'individu, comme capable de se réaliser par la division d'avec son milieu. La division du travail est donc évidemment apparentée avec l'individualisme capricieux que l'auteur exclut de son étude. Vraisemblablement, cette exclusion n'est qu'apparente. Une nécessité doctrinale force à traiter l'individualisme comme un communisme un peu plus restreint ; mais on ne se résigne pas à abandonner le mot, parce qu'on n'abandonne pas la chose ; et l'on voudrait bien que la détermination sociale parût expliquer les formes même les plus individuelles de l'action.

Digitized by Google

Effectivement, il y aurait peu de sincérité, après avoir fait un si grand effort pour éliminer l'individu de sa propre évolution, et n'y avoir point réussi, à déclarer négligeable l'adversaire de tout un livre. Comme nous l'avons dit, toute la sociologie travaille, dans ce livre, à une explication déterministe de l'individu, lequel est le sujet de la morale. Le but avoué du livre est de soumettre à la science le principe de l'action. On se réjouit que la science, sous sa forme la plus déliée : la sociologie, paraisse à même de réduire ce dernier retranchement de la contingence. Les arguments sont en marche, on avertit des approches avec une sorte d'allégresse. Satisfaction bien naturelle : si ce livre n'a point ce sens, il n'a point de sens ; s'il n'a pas pour objet de constituer la *science* toujours avortée de l'action, il n'est qu'un livre de sociologie corrompu par une préoccupation déplacée des questions morales. Il n'est pas naturel de penser que, dans cette nécessaire disposition d'esprit, l'auteur s'arrête volontiers avant d'avoir rapproché complètement la science de l'action, et qu'il reconnaisse avec détachement l'impossibilité de leur absolue convergence. Nous ne croyons donc pas que l'auteur accepte si délibérément l'existence d'une activité de jeu et de contingence ; et nous pensons, en tous cas, qu'il ne le ferait pas sans un grand dommage pour sa thèse ; car, avec l'élément d'individualité qu'il nous abandonnerait, nous pouvons, comme il a été montré, reconstituer toute l'évolution sociale et morale de l'homme.

La ressource serait, évidemment, pour cette théorie, de changer d'ambition, et de se contenter de définir une loi des mœurs, sans prétendre définir un idéal. Je ne doute pas que cette échappatoire ne dût être quelquefois acceptée par les théoriciens de cette école. Comme ils prétendent faire la science de la morale, lorsqu'on leur dit qu'ils ne font point de morale, ils répondent qu'ils font une science ; et l'on se demande toujours ce qui peut les pousser à accoupler deux termes qui ne s'unissent jamais que pour se rendre l'un l'autre inintelligibles. Toutefois, M. Durkheim, lui du moins, comme nous venons de le dire, ne peut pas consentir à écrire seulement sa *Philosophie positive*. Il a posé la question de telle sorte que sa *Philosophie* même est sans valeur, si elle n'aboutit à une *Politique*. Et, par suite, il va être moralement contraint, comme nous l'avions indiqué (1), de re-

(1) V. p. 619.

Digitized by Google

courir à l'artifice de Spencer, et d'avouer que, si l'expérience est la loi de l'action, cela ne va pas sans quelques réserves. L'identité des théories descend même ici dans un détail singulièrement intéressant (1).

SECTION IV

La morale sociologique contre elle-même

Pour que l'homme ait quelque chose à faire, il faut bien, en effet, que la loi d'action qu'on lui donne ne se réalise pas nécessairement, qu'elle ne soit pas une simple expression des faits. Mais la doctrine veut que la loi de la conduite exprime les faits. Spencer était dans le même embarras, et il imaginait, pour en sortir, une nécessité empirique à deux effigies : l'effigie commune, avec des bavures : les sentiments moraux banals, héréditaires, l'idée courante de justice ; et l'effigie parfaite, en pur métal, bien venu dans sa ligne : l'idéal de paix, la justice par la complète adaptation. Toutes les deux, cependant, expriment la nature ; toutes les deux sont des figures exactes de l'évolution. Il le faut, du moins. Car, à l'examen, rien de plus dissemblable que ces deux figures : c'est Bellone et Cérès.

M. Durkheim croit, comme Spencer, que la nature travaille à deux épreuves, et il distingue la mauvaise frappe, qui est la plus répandue, et la bonne, le modèle, chose rare, et, comme tel, difficile à trouver. Les sentiments moraux ordinaires et les institutions qui les traduisent constituent la première épreuve La législation du travail, qui doit réaliser la solidarité universelle par la division des besognes, ne remplit que bien rarement son office. La société est, en somme, mauvaise, et la réalité n'est point morale. Mais cette effigie que la réalité nous présente n'est pas la figure parfaite de la nature. Elle nous traduit une nature malade, dont la frappe parfaite exprimera la

(1) Voir sur le même sujet Cantecor, article cité p. 614, dont nous nous avons pu nous inspirer en quelques endroits, malgré la grande diversité des vues de l'auteur et des nôtres.

Digitized by Google

santé. Or la santé n'est que la plus complète nature. En connaissant la santé, nous connaîtrons la nature débarrassée, en quelque sorte, des impuretés de l'expérience.

Poursuivons la comparaison des deux thèses. Cet idéal de santé est inscrit, suivant Spencer, dans la constitution même de la nature, où chacun peut le découvrir avec un peu d'application. C'est la fin des tendances, auxquelles l'évolution n'a encore assuré qu'une satisfaction incomplète. Pour M. Durkheim, le rôle de la science est également de « nous aider à trouver... l'idéal vers lequel nous *tendons obscurément* » (Préface, p. III). Cependant, de telles formules, chez les deux auteurs, inquiéteraient le lecteur conséquent, s'il soupçonnait que cet idéal pût ne pas se réaliser ; car, alors, il n'aurait plus rien d'empirique. Spencer nous rassurait en nous faisant remarquer que l'idéal, c'est aussi l'avenir. Il ne s'agit point de la fin de tendances vagues et sans action : il s'agit d'un fait anticipé. M. Durkheim, de même, n'ambitionne, pour la science morale, que le rôle qui appartient à toutes les autres sciences : celui de prévoir. Elle tire l'avenir du passé : elle prévoit les modifications nécessaires, et, « les prévoyant, les fait vouloir par avance » (ibid., p. IV). « La science morale nous dit ce qui est *nécessaire* à la vie » (ibid., p. V).

On remarquera que cette formule peut désigner à la fois ce qui est *volontaire* et ce qui est *déterminé*. Spencer disait de même que le bien, c'est ce qui *doit* être, terme qui désigne à la fois une futurition nécessaire et une obligation libre.

Faut-il répéter que, si le bien doit se réaliser par une nécessité physique, il est inutile que nous y consentions, et qu'il est même absurde de nous demander d'y collaborer ? car le nécessaire n'a pas besoin, pour être, d'une condition qui pourrait ne pas être. Mais, si le bien n'est pas physiquement nécessaire, c'est qu'il n'exprime pas une loi de la nature.

Il faut reconnaître que M. Durkheim insiste moins que Spencer sur cette identité du futur et de l'idéal. C'est qu'il croit trouver dans la seule opposition du réel et du normal une théorie plus sûre pour sortir de l'empirisme, tout en donnant l'illusion d'y rester. Il semble, au reste, qu'il ait attribué à cette idée une nouveauté qu'elle est bien loin d'avoir. Non seulement, en effet, elle se trouve chez Spencer ; mais elle constitue même un des traits caractéristiques de la morale de tous les temps, qui s'est toujours plû à comparer le vice à une maladie, sans que

Digitized by Google

cette métaphore ait jamais fait faire un pas à la solution scientifique du problème moral.

Cette raison, par elle seule, eût pu détourner M. Durkheim de s'engager dans cette voie. Mais il avait, de l'éviter, une raison beaucoup plus personnelle, si, comme il est facile de le montrer, la distinction du réel et du normal implique une renonciation aux principes positivistes du système.

Le principe du système est dans le rapprochement de la pratique et de la théorie. L'erreur de toutes les morales passées, nous a-t-on dit, c'est qu'elles sont théoriques : elles apportent un idéal, déterminé d'une manière ou d'une autre, peu importe, mais toujours indépendamment de la pratique courante : or l'action ne connaît pas ce qui est étranger à l'action. L'action seule sait ce qu'elle veut et seule peut nous l'apprendre. Ce qui marche ne révèle sa direction qu'en marchant. Il n'y a pas d'absurdité morale ; il n'y a pas de bon sens, ou de fautes de goût ; et tout ce qui *est*, en matière de pratique, est bien par nécessité de définition.

Mais alors, comme plusieurs critiques l'ont bien vu, il n'y a pas de santé, il n'y a pas de norme. Vous dites que ce qui se fait ne vous plaît pas, n'est pas moral, et vous énumérerez, bientôt, avec précision les modifications qu'il convient d'apporter à l'état de choses actuel. On peut interpréter votre critique des mœurs de trois manières, dont une seule est conséquente avec vos principes, mais incapable de vous fournir un idéal d'action.

Dans une première hypothèse, votre critique attesterait une conviction morale anticipée : vous n'avez pas plus tôt étudié le droit établi, que votre conscience en a ressenti les défauts. D'où la critique que vous en faites. Mais, si cette critique n'exprime qu'un sentiment personnel du bien, elle est, d'après vous-même, sans valeur. Pour qu'elle eût de l'autorité, elle devrait s'appuyer au sentiment général. Seulement, si elle pouvait le faire, elle n'aurait plus d'objet. Votre idéal n'exprimerait plus le normal, mais le réel, et la règle courante ne serait pas le droit mauvais que vous auriez dit.

Dans une autre hypothèse, votre critique des mœurs exprimerait une conviction scientifique, qui n'aurait que subsidiairement une portée morale : l'opinion publique vous importe peu, comme l'avis du malade importe peu au médecin. La société est malade et vous voulez la guérir ; et vous connaissez le remède, que vous avez découvert dans l'étude de la nature. Mais ainsi vous sortez encore de votre propre principe, pour tomber dans les erreurs

Digitized by Google

que vous avez le plus sévèrement condamnées. La santé de qui ? La nature de quoi ? Est-ce la santé, la nature de l'individu, que vous voulez sauver contre ses propres entraînements ? Vous revenez donc à fonder la morale sur une définition de la nature individuelle. C'est ce qu'ont fait Platon, Aristote, Spinoza, Kant. Vous n'aviez pas assez de critiques contre une telle conception. L'individu ne sait rien et ne peut rien nous apprendre : est-il à lui-même son but ? existe-t-il même ? Vous penchiez à croire qu'il n'est qu'un flot dans un courant, dont la direction nous révèle la sienne (p. 12 et 13). S'agit-il du bien de la société, de la santé sociale ? C'est l'hypothèse de Spencer. Cela supposerait qu'on peut définir la société parfaite par une comparaison de ses différentes formes, comme on définirait la nature humaine parfaite par une comparaison des êtres humains. Mais vous avez aussi rejeté cette manière de voir, en soutenant que le bien est ce que l'on veut, et que la volonté se révèle dans l'action. Le bien social, c'est ce que les sociétés veulent (ibid.). Bien plus, vous doutiez qu'elles volussent, à proprement parler, l'intérêt social : elles veulent ce qu'elles veulent, voilà tout. Des aspirations de toutes sortes, qui n'ont rien à voir avec l'intérêt général, ont pu déterminer la direction de l'activité sociale et imposer comme fin aux individus ce qui n'est pas plus profitable à la collectivité qu'aux individus mêmes (p. 17).

Reste une troisième théorie, la seule, disons-nous, conciliable avec le principe de la thèse. La santé dont on parle, ce sera la santé des *institutions*, considérée absolument en dehors de leur utilité sociale ou particulière. Une institution est ce qu'elle est ; mais elle peut n'être pas normale, si elle ne correspond pas aux institutions de ce genre du type moyen. C'est, du reste, là, sans doute, la théorie de l'auteur, comme il ressort de ce texte, à la fin de son Introduction : « Un fait moral est normal, quand on l'observe dans la moyenne des sociétés du type social considéré » (p. 34). Dans cette hypothèse, notre seule raison de trouver certains éléments sociaux imparfaits, c'est donc qu'ils « constituent des anomalies dans le type moyen » (p. 37). Notre seul idéal doit donc être que nos préceptes, nos formes de vie, rentrent dans la moyenne.

Je ne sais si on a jamais défini la santé de cette manière. Presque toutes nos manières d'être, la vieillesse même, sont des maladies, au regard d'une humanité mieux adaptée, que conçoivent certains savants. On appellera donc maladie jusqu'à l'état moyen, lorsqu'il est un obstacle à un plus grand bien pos-

Digitized by Google

sible entrevu. La santé n'est pas la moyenne : c'est un bien situé ordinairement dans la moyenne. Mais il y a des caractères moyens qui n'ont point de rapport à la santé. Il ne rentre pas dans la définition de la santé qu'un homme dépasse la taille de quatre pieds, ni même qu'il ait cinq doigts à la main, les deux jambes égales, etc. La santé ne supposant qu'une partie des caractères humains moyens, la définition ne peut en être cherchée, évidemment, dans des moyennes.

Si la santé, du reste, n'était que l'état moyen, elle serait indifférente, sans doute, au plus grand nombre, qui ne redoute pas toujours l'originalité ; et, à coup sûr, elle ne serait par l'objet de la médecine. Or, si l'on définissait la santé de telle sorte qu'elle ne fût plus ni un bien désiré, ni, par suite, l'objet de la médecine, cette santé ne pourrait plus servir de terme de comparaison à M. Durkheim pour l'idéal moral. S'il oppose, en morale, le normal au pathologique, c'est pour nous faire comprendre que le premier doit être préféré, au moral, comme il l'est au physique. S'il compare le sociologue au médecin, c'est pour nous faire accepter les soins du premier. Mais, si le normal, en morale, n'est qu'une moyenne, il n'a plus de valeur pratique, et le rôle moral du sociologue disparaît complètement.

M. Durkheim est donc placé dans cette alternative : ou de définir la règle seulement comme un fait plus ou moins général, ou de la définir comme ses adversaires ; c'est à dire ou de lui enlever toute autorité, ou de lui enlever toute réalité : c'est à dire encore, ou de la supprimer, ou de supprimer l'action.

Ce qui l'a trompé sur la nécessité de cette alternative, c'est peut-être sa théorie sociale de l'obligation : l'obligation peut exprimer, dans la conscience de l'individu, soit l'opinion d'un petit groupe, d'un clan, soit l'opinion d'un groupe plus étendu : si la division du travail s'impose à nous dans ses lois locales et momentanées, comment ne s'imposerait-elle pas à nous dans ses lois générales et durables, à condition qu'elles nous fussent révélées ? Et peut-être qu'aux yeux de M. Durkheim, ce sentiment moral qui nous fait condamner le présent n'est qu'un pressentiment d'une législation moins étroite, dont les principaux caractères existeraient déjà dans le présent.

Malheureusement, la difficulté que nous relevons est justement de savoir comment une règle, si générale fût-elle, si elle n'est qu'un résumé des actions passées, pourrait servir d'idéal à l'action aux prises avec des difficultés nouvelles. Le principe de

Digitized by Google

l'action ne peut être extérieur à l'individu. L'usage n'est même pas le principe de l'action passée, mais seulement son résidu : comment serait-il le principe de l'action présente, l'idéal d'action ? Cette objection demeure, évidemment, quelle que soit la généralité d'opinion considérée. Une opinion plus courante, un précepte plus général, expriment un idéal d'action plus usuel, et, en ce sens, plus digne de considération ; mais ce qui fait la maxime plus respectable la fait aussi quelquefois moins pratique. Les lois qui ont beaucoup servi sont comme les monuments du passé, qui ne sont pas toujours habitables. C'est la monnaie d'or, impropre aux petits usages de la vie. Ainsi, plus on étend la règle, plus on restreint l'action.

SECTION V

Le retour à l'idéalisme

Au reste, il suffit d'examiner avec attention l'idéal de solidarité accepté par M. Durkheim pour s'apercevoir que cet idéal n'est point tiré des faits, et que, par conséquent, il ne peut se justifier même comme on vient de dire.

On doit, naturellement, chercher à nous dissimuler cela. On partira donc d'une certaine conception a priori de l'idéal moral ; on approuvera la différenciation, qui est la loi de l'évolution, parce qu'on croit qu'elle concourt ordinairement à réaliser cet idéal : mais, lorsqu'elle n'y concourra manifestement point, on dira que c'est la nature qui n'est pas conforme à sa propre règle, on ne reconnaîtra pas que c'est la règle qui était étrangère à la nature. Ainsi, la nature est censée donner la règle, mais c'est la règle qui juge la nature. Une loi scientifique véritable, au lieu de condamner la part de la nature qui lui échappe, chercherait à s'étendre, pour embrasser même les exceptions. Car il est évident que, si une loi s'estime plus forte qu'une exception, elle pourra s'estimer plus forte que mille, et, finalement, que la réalité tout entière. Sans doute, toute loi est approximative, en ce sens que nulle loi ne tient compte que du général. L'opposition entre celle-ci et la réalité a un autre sens :

Digitized by Google

cette loi ne s'oppose pas à la réalité comme le général au particulier, mais comme la liberté à la nécessité. Or le genre comprend l'espèce, et c'est pourquoi il la fait comprendre, mais la liberté ne comprend pas la nécessité, et, au contraire, elle l'exclut logiquement. On associe donc les contradictoires, et l'on ne fait, naturellement, rien d'intelligible. On veut que la règle qui guide soit aussi la loi qui constate ; on veut que l'idéal soit en même temps le réel. Pour se faire entendre, il faut séparer ces éléments. Il faut avouer qu'on a pris l'idéal où l'on ne prend pas la loi empirique ; et l'analyse confirmera qu'on les a pris si loin l'un de l'autre qu'ils ne parviennent jamais à coïncider, même lorsqu'ils semblent se rapprocher le plus.

Il est difficile de saisir exactement une thèse qui a le plus grand intérêt à se cacher. Cependant, si c'est la thèse de l'auteur, il faut bien qu'elle apparaisse de quelque manière, et l'analogie avec une autre doctrine, lorsqu'elle est frappante, peut nous servir à compléter une pensée obscure.

La division du travail, nous dit-on, n'est morale, ne réalise l'idéal, que sous trois conditions :

1° Elle doit être parfaitement réglementée, de manière que l'équilibre entre les parties coopérantes s'établisse sans lutte.

2° Elle doit être libre, c'est-à-dire que la règlementation doit être instinctive, naturelle : « Il ne suffit pas que chacun ait sa tâche, il faut que cette tâche lui convienne » (liv. III, chap. II, p. 420).

3° Enfin, elle doit être utile, chaque partie coopérante concourant à la fin de l'ensemble : il ne faut ni gaspillage, ni dispersion.

Tout lecteur aperçoit l'identité de cet idéal avec celui de Spencer. Nous avons montré, dans le chapitre précédent, que la *nature* ne peut atteindre, d'elle-même, une pareille perfection. Il faudrait donc que la seule existence d'un *milieu social* préalablement supposé suffît à transformer la nature, à mettre la concorde où règne naturellement la lutte, la liberté, où règne naturellement la contrainte, la coopération, où règne naturellement le désordre et la dispersion des efforts. C'est bien aussi la pensée de M. Durkheim. Et nous ne nous étonnons pas outre mesure qu'on aille chercher hors de la nature le mobile d'une activité dont la fin n'est point naturelle.

Digitized by Google

I

La première forme *anormale* de la division sociale du travail, c'est donc la lutte entre les parties coopérantes, ou, du moins, l'absence de coordination dans leurs efforts. Entendons-nous bien sur cette formule. Nous en reconnaissons la vérité logique, comme nous reconnaissions que l'adaptation parfaite décrite par Spencer est aussi la seule qui mérite pleinement le nom d'adaptation. Pareillement donc, ici, nous reconnaissons que, s'il y a lutte entre les parties, s'il y a dissociation des efforts, la coopération n'existe plus, ni, au sens *normal* du terme, la division du travail. Il est évident que, en ce sens, la division du travail *normale* est la division du travail parfaite, comme, en général, une chose normale est une chose conforme à la définition qu'on en donne. Mais le réel est-il le normal ? Nous voulons seulement rechercher si la division du travail normale *existe*, dût, dans la négative, toute division *vraie* du travail disparaître.

C'est naturellement l'opinion de M. Durkheim que la norme est la loi de fait presque universelle. La lutte entre les parties se manifeste dans le corps social, nous dit-il, sous la forme essentielle des antagonismes du travail et du capital ; et la dissociation des efforts, sous la double forme des crises industrielles ou commerciales et du morcellement des recherches scientifiques. Mais ce sont là, suivant lui, des faits exceptionnels. Laissons cela, pour ne point étendre la discussion. L'auteur délimite si nettement son énumération qu'il donne à penser que, à ses yeux, en dehors de ces désordres, la société est tout entière un modèle de coopération bien réglée et d'équilibre pacifique. Les autres exceptions, s'il en connaît, lui paraissent, en tous cas, peu importantes ; et voici son opinion sur l'état ordinaire des choses.

Ce n'est pas, comme on le dit souvent, un état de guerre latente entre les individus, dont les mauvais effets seraient seulement conjurés ou limités par la force publique. « Ce qui fait l'unité des sociétés organisées, c'est le consensus des parties, une « solidarité interne » (III, I, p. 403), que l'action régulatrice des centres supérieurs » se contente de « traduire » et de « conserver », comme « le cerveau ne crée pas l'unité de l'organisme, mais l'exprime et la couronne » (p. 404). Les lois et les règlements que fait respecter la force publique, et dont un pré-

Digitized by Google

jugé assez général rapporte l'autorité à cette force, sont donc simplement, sauf dans les cas signalés, l'expression de la bonne coopération organique des différentes parties du corps social, la codification des rapports ou moyens par lesquels l'unité de ces parties se conserve spontanément. La comparaison avec les nerfs est plusieurs fois reprise par l'auteur : les habitudes, les règlements, correspondent à des adaptations « conformes à la nature des choses », comme « les filets nerveux ne sont vraisemblablement que les lignes de passage qu'ont suivies les ondes de mouvements et d'excitations échangées entre les divers organes » (p. 410).

Comparons cette thèse avec celle de Spencer, dont l'auteur s'efforce de se distinguer, sans peut-être y parvenir.

Cette solidarité interne, organique, des parties du corps social, dont les lois ne seraient que l'expression et le signe extérieurs, est aussi, pour Spencer, la règle, la norme. Mais cette régularité, cette normalité, Spencer nous les présente tantôt comme la fin idéale de la nature, qui ne sera réalisée qu'au terme de l'évolution, tantôt comme l'état de choses présent, pourvu, du moins, que l'on fasse abstraction de quelques désordres exceptionnels. L'observation lui révèle partout la lutte, la dissociation des efforts : du point de vue de l'observation, la règle de coordination organique des individus ne peut donc plus être à ses yeux qu'un idéal ; la coordination réalisée ne lui apparaît plus comme organique et libre, mais comme extérieure et imposée. Seulement, sa théorie lui impose une autre thèse et fait violence à l'observation. Sa théorie veut que la règle soit une loi de fait ; du point de vue de la théorie, il faut donc que la législation réelle exprime un consensus organique et spontané des volontés. Et l'observation et la théorie contraignent l'auteur à donner, tour à tour, des mêmes faits, deux interprétations exactement contraires.

M. Durkheim tient encore beaucoup plus que Spencer à faire une morale scientifique. Il devra donc s'en tenir essentiellement au point de vue théorique de Spencer et soutenir, non seulement avec son prédécesseur, mais encore, éventuellement, contre lui, que les lois réelles sont organiques et ne prennent qu'exceptionnellement leur appui dans une contrainte extérieure.

Cependant, l'observation reste la même pour les deux auteurs ; et ils sont l'un et l'autre tenus, pour justifier leur théorie, de nous faire apercevoir la norme dans l'expérience. Nous avons vu que tout le talent de Spencer y est inhabile. Selon lui, les rè-

Digitized by Google

gles devenues instinctives ne sont que des règles d'intérêt particulier, imposées d'abord par la force, puis rendues évidentes à chacun par les conditions sociales que la force maintenait, et fixées enfin par l'habitude. Nous avons montré que la norme se peut devenir réelle de cette manière. Nous avons montré, en outre, que nul précepte conforme a la norme n'est organique, et que nulle tendance organique n'est conforme à la norme. En résumé, nous avons établi que l'idéal spencérien n'est ni possible, ni réel.

M. Durkheim peut se croire dispensé d'établir que son idéal est *naturellement* possible, puisqu'il croit qu'il ne l'est que *socialement*. Et nous ne sommes pas surpris de l'entendre critiquer ici les moyens proposés par Spencer pour expliquer l'origine naturelle de la normalité.

Dans l'hypothèse de Spencer, la solidarité sociale ne serait que l'accord spontané des intérêts individuels, et les contrats seraient l'expression de cet accord. S'il en était ainsi, objecte M. Durkheim, on pourrait douter de la stabilité des sociétés : l'intérêt est trop variable. D'autre part, il n'est pas vrai que la sphère de l'autorité sociale diminue de plus en plus au profit de celle de l'individu. L'étude du droit prouve le contraire. Le droit civil à sanctions restitutives est immense et n'existait pas à l'origine. Le droit domestique, infiniment plus complexe qu'à l'origine, n'a rien de contractuel. L'histoire des contrats de mariage, d'adoption, prouve, que, de très simples, ils sont devenus très compliqués par l'intervention de l'autorité civile : le rôle qu'y joue le contrat diminue, le contrôle social augmente (p. 222 à 235). Enfin, le contrat ne se suffit pas à lui-même ; « il n'est possible que par une règlementation qui est d'origine sociale » (p. 235).

Nous ne reviendrons pas sur une thèse dont toute cette étude est la critique. Nous avons cherché à établir que la division du travail réelle et les lois qui l'expriment ont tout leur principe dans l'individu.

Du reste, ce n'est point cette question qui nous occupe, et nous voulons qu'on nous montre non point comment la division du travail *réelle*, mais comment la division du travail *normale* peut venir de l'expérience. Malheureusement, M. Durkheim, contraint par sa théorie à négliger cette distinction, ne répond pas à la difficulté qu'elle soulève ; et nous ne trouvons chez lui aucune tentative pour nous expliquer comment son idéal est *possible*.

Nous montre-t-il au moins que son idéal soit *réalisé*, dans

Digitized by Google

tous les cas qu'il n'a point signalés comme anormaux ? A la vérité, pas davantage. Et nous ne pouvons, cette fois, nous empêcher de relever ici une lacune irréparable de sa thèse. Nous nous attendions à ce que l'œuvre de *Justice* fût reprise : M. Durkheim nous indique seulement qu'il voit les signes d'une coopération spontanée et harmonieuse dans les règlements qui déterminent « les conditions des différents marchés économiques, fixent les prix des choses et des denrées, proportionnent la production aux besoins de la consommation » (III, I, p. 403). Nous ne sommes pas sûrs, en pensant à l'esprit de réformation qui anime tout le livre, que l'auteur soit complètement même sur ce point de son propre avis ; car toute cette coopération commerciale dont on nous parle a son principe dans une concurrence qu'on a condamnée et qu'on va bientôt condamner à nouveau. En tous cas, ce point méritait d'être éclairci, et l'on attendait aussi d'autres exemples. En réalité, c'est un postulat de cette thèse, que la justice est dans le code, dont les lois exprimeraient un consensus spontané du corps social. Rien de plus contestable, et nous avons montré qu'il n'y a aucun rapport entre la réalité des lois et cette justice qui résulterait de l'adaptation spontanée des hommes les uns aux autres et exclurait toute lutte et tout désordre. Aussi, lorsque l'auteur déclare, par un retour de pensée que nous trouvons aussi chez Spencer, que, du reste, la solidarité ne peut exclure la lutte dans toutes les rencontres, que « son rôle n'est pas de supprimer la concurrence, mais de la modérer » (p. 409), nous sommes portés à croire qu'il soupçonne lui-même le caractère difficile de sa position et qu'il se prépare une retraite honorable. Nous avons déjà jugé ailleurs ces concessions, et nous savons qu'elles témoignent toujours, sous leur apparence un peu dédaigneuse, d'une véritable impuissance à fonder la règle dans l'expérience et à lui donner la moindre autorité pratique.

Après cela, lorsque M. Durkheim nous explique que, si la solidarité se défait ou ne s'établit pas dans quelque partie du corps social, c'est que les « organes solidaires » ne sont pas « en contact suffisant et suffisamment prolongé » (p. 412), et que cela n'est pas normal, parce qu' « une fonction ne peut se partager entre deux ou plusieurs parties d'un organisme que si celles-ci sont plus ou moins contiguës » (p. 409), nous n'y contredirons pas, cela nous est égal. Nous constaterons que les conditions de la solidarité normale ou véritable, d'une solidarité qui mérite ce nom, ne sont point données. Et nous nous étonnerons

Digitized by Google

seulement, sans plus insister, que, à une époque où la division du travail est encore récente, où la sociologie comparée de ce phénomène est si malaisée, pour ne pas dire impossible, l'auteur considère comme exceptionnels des faits aussi importants, aussi généraux, aussi naturels (au sens scientifique du terme), que la dispersion des recherches scientifiques sur une surface toujours plus vaste, la séparation toujours plus grande de l'ouvrier et de l'employeur, et la constitution de ces grands marchés qui font que « chaque industrie produit pour des consommateurs... dispersés sur la surface du pays ou même du monde entier » (p. 414).

II

La seconde forme anormale de la division du travail, c'est celle qui résulte de la contrainte, d'une contrainte extérieure. Par opposition à cette anomalie, la forme normale est caractérisée comme il suit : « Le travail ne se divise spontanément que que si la société est constituée de manière à ce que les inégalités sociales expriment exactement les inégalités naturelles. Or, pour cela, il faut et il suffit que ces dernières ne soient ni rehaussées, ni dépréciées par quelque cause extérieure. La spontanéité parfaite n'est donc qu'une conséquence et une autre forme de cet autre fait : l'absolue égalité dans les conditions extérieures de la lutte » (III, II, p. 423). Et l'auteur complète sa pensée par un exemple. Le contrat est forcé, dès que celui qui contracte avec moi, même librement, doit « me céder ou mourir » (ibid., p. 428). Chaque objet, ajoute-t-il, a une « valeur sociale », qui représente la « quantité de travail utile qu'il contient » et varie en fonction de l'intensité du travail, de l'intensité du besoin et de l'intensité de la satisfaction que le travail donne au besoin. « Le contrat n'est pleinement consenti que si les services échangés ont une valeur sociale équivalente... Si, au contraire, les valeurs échangées ne se font pas contrepoids, elles n'ont pu s'équilibrer que si quelque force extérieure a été jetée dans la balance » (p. 430). Il faut donc, en justice, que les conditions extérieures soient égales ; « il faut que les individus qui échangent n'aient, pour faire apprécier ce que vaut leur travail, d'autre force que celle qu'ils tirent de leur mérite social » (ibid.). C'est une force extérieure qu'un capital hérité, par exemple ; et M. Durkheim juge l'héritage un phénomène *anormal*.

Digitized by Google

Nous voyons apparaître toujours davantage, sans y aider aucunement par notre exposition, le paradoxe de la thèse. Si les inégalités sociales, si l'héritage, sont des faits anormaux, il devient bien difficile de croire que la règle soit justifiée par la moyenne des cas.

Mais il n'est pas moins difficile, cependant, à l'auteur, de renoncer à cette thèse ; et il ne pourrait, comme positiviste, soutenir que la division du travail crée normalement la solidarité, si les conditions de sa réalisation normale n'étaient jamais données.

Il est intéressant de voir reparaître, au cours de l'histoire, précisément aux mêmes points où s'embarrasse l'éternelle morale, les mêmes théories de couverture, où la contradiction dissimule son fatal mouvement. « Plus on s'élève dans l'échelle sociale, dit M. Durkheim,... plus ces inégalités tendent à se niveler complètement » (p. 424). L'homme peut et doit vivre sans bonheur, disait Stuart Mill, « toutes les nobles créatures l'ont senti et n'ont acquis leur noblesse qu'en apprenant la leçon d'Entsagen ou le renoncement » (1). — « L'individu arrivera comme instinctivement, disait-il encore, à se préoccuper naturellement des autres ; veiller au bien de ses semblables sera pour lui une chose aussi nécessaire que de veiller aux conditions physiques de sa propre existence » (2). Or nous savons que l'égalité des conditions était le principe même de sa morale politique. — « Quand le changement qui s'opère sous nos yeux, disait Spencer, sera achevé, alors les limites à l'individualité qui subsistent encore s'effaceront, entraves légales et violences privées ; personne ne sera plus empêché de se développer ; car, tout en soutenant ses propres droits, chacun respectera les droits des autres... Alors, il y aura des êtres dont l'individualité pourra s'étendre dans toutes les directions. La moralité, l'individuation parfaite et la vie parfaite seront en même temps réalisées dans l'homme définitif » (3). Et nous savons que l'exacte et libre adaptation de chacun à tous était pour lui la formule même de la justice normale. Enfin, chez tous les philosophes, l'avenir, un paradis quelconque, une possibilité lointaine et vague, demeurent le recours de doctrines que la nature ne soutient pas et

(1) Voir p. 527.

(2) P. 532.

(3) P. 572.

Digitized by Google

qui ne trouvent le moyen de se réaliser qu'en modifiant les conditions de la vie par une hypothèse arbitraire.

Mais M. Durkheim, à la différence des autres auteurs, n'essaie même pas de montrer par les faits que la nature s'efforce vers la parfaite justice, l'égalité, la solidarité, la condamnation de la force. Il nous dira seulement, en général, que « ce qui rend nécessaire » le « nivellement » dont il a parlé, c'est que « toute inégalité extérieure compromet la solidarité organique » (p. 125), c'est que « l'existence même des sociétés est engagée dans le problème » (p. 126). Cet argument est, du reste, aussi classique que la théorie même : tous les moralistes nous ont assuré que notre pleine réalité se confond avec notre moralité, que nous n'existons réellement qu'en étant parfaits ; et Spencer nous disait plus précisément que toute injustice compromet l'existence même de la société. Seulement, nous sommes habitués à voir vivre et prospérer, dans des sociétés elles-mêmes prospères, l'injustice et l'imperfection qu'on nous a décrites ; et, à une démonstration purement logique, nous préférerions une preuve empirique que ces désordres disparaissent et s'éliminent par la nécessité même de leur nature. Mais cette preuve, ici encore, sa théorie interdit à M. Durkheim de la chercher. L'idéal, dans ses principes, ne se distingue point du réel ; et il a beau l'en distinguer effectivement et le déterminer à peu près comme ses prédécesseurs, il n'avoue point cette distinction, parce que ce serait avouer l'échec de sa tentative et la nécessité de poser le problème moral dans des termes qu'il a condamnés. Cependant, le dualisme seul de sa pensée constitue déjà une sorte de réfutation de son système. La difficulté fondamentale de tous les systèmes de morale est à nouveau soulevée, *alors qu'elle devait être écartée*, et elle n'est point résolue, *alors qu'on l'a déclarée insoluble*. Par son indécision seule, ce système tourne contre lui-même l'arrêt de condamnation qu'il a porté contre les autres doctrines.

Il ne nous est pas, du reste, impossible de juger, au moins par analogie, du caractère exact de cet idéal vrai de la doctrine, que la doctrine doit logiquement condamner. Examinons cette conclusion du chapitre qui nous occupe : « Ce qui constitue la liberté, c'est la subordination des forces extérieures aux forces sociales ; car c'est seulement à cette condition que ces dernières peuvent se développer librement. Or, cette subordination *est plutôt le renversement de l'ordre naturel. Elle ne peut donc se réaliser que progressivement, à mesure que l'homme s'élève au-dessus des choses pour*

Digitized by Google

leur faire la loi, pour les dépouiller de leur caractère fortuit, absurde, amoral, c'est-à-dire dans la mesure où il devient un être social. Car, *il ne peut échapper à la nature qu'en se créant un autre monde d'où il la domine*, à savoir la société » (p. 433-434).

On voit très évidemment par ce texte que l'auteur a cherché dans le milieu social un substitut de ce que les autres philosophes appelaient raison, cette raison par où ils pensaient aussi imposer à la nature une loi qui fût le « renversement » des siennes. Ainsi revenons-nous aux formules qui nous sont le plus familières. Et par un chemin qui, contre l'apparence première, n'est pas si différent de celui qu'on a toujours suivi. Le milieu social est ici défini comme une cause capable d'expliquer ce que ni la nature physique, ni la nature physiologique n'expliqueraient assez : la raison humaine, la réflexion, la personne ; et la sociologie vient délibérément au secours du spiritualisme. Oublions l'action que l'on attribue à ce milieu social : il reste toujours, de la thèse, que la raison, la réflexion, la personne sont des phénomènes étrangers à toute la nature. Et il est assez naturel de croire que c'est de ce postulat que l'auteur est parti pour leur chercher des causes appropriées à leur nature mystique.

Mais, au fond, c'est une même chose de dire que la raison est tout entière dans la société ou que la société est tout entière dans la raison, lorsqu'on définit l'action de la société comme bornée à la création de cette raison sous la forme de l'individuation. Et, si ni la société, ni la raison ne sont empiriquement définies, si tous leurs caractères se ramènent à ceux que la métaphysique a toujours attribués à la raison pure, il est bien inévitable que la société soit conçue comme un miracle d'ordre, de solidarité, que l'expérience ne donne pas et qui est même le renversement de ses lois. Reconnaissons donc que M. Durkheim a raison de prétendre « s'élever », par sa sociologie, « au-dessus des choses pour leur faire la loi », et que, sans doute, il s'y élève même jusqu'à un point qui menace de compromettre l'originalité et la cohésion de sa puissante doctrine.

III

Après ces remarques, il est inutile d'insister sur la troisième « anomalie » de la division du travail, qui est présentée par

Digitized by Google

l'auteur sous le même point de vue que les précédentes, et ne peut donner lieu à aucune observation particulière. Il s'agit, comme on le sait, de la division du travail inutile, gaspillée, et l'auteur remarque très justement que « la solidarité dépend de l'activité fonctionnelle des parties spécialisées » (III, p. 438), que, lorsque le mouvement de ces parties est plus continu, « elles sont en rapport d'une manière plus suivie et ont plus continuellement besoin les unes des autres » (p. 439). Ce qui frapperait peut-être plus spécialement dans ce chapitre, si on voulait le suivre dans le détail, c'est le recours plus fréquent à l'histoire naturelle, pour appuyer une théorie qu'on en dit si indépendante. Les exemples de solidarité que la société ne donne pas, on pense les trouver dans les organismes, qui permettront ainsi de relever la moyenne en faveur de l'idéal. Comparaison qui condamne la méthode de l'auteur, comme nous l'avons dit, et qui, même légitime, ne donnerait pas, nous le savons aussi, les résultats qu'on en attend.

Digitized by Google

CONCLUSION

Nous espérons que cette étude a justifié ce que nous disions, dans le premier chapitre de ce livre, sur la parenté de la morale sociologique avec l'utilitarisme de Mill et de Spencer, et que le lecteur reconnaîtra, comme nous le faisions prévoir, dans ces trois doctrines, les trois étapes de l'évolution d'une même erreur. On veut faire une morale empirique. Mais on confond un empirisme de l'action avec l'empirisme de la science. La science n'a d'objet que le général, et, si le mobile d'action de l'individu doit être objet de science, il doit nécessairement dépasser de beaucoup l'individu. Comment le fera-t-il, s'il n'est, soit universel, soit, au moins, très commun ? Spencer voudrait qu'il fût universel, et lisible, sous quelque forme, même dans les modes les plus simples de l'activité : mais enfin, il se résigne à ce qu'il soit seulement, dans la plupart des cas, très largement humain, et même, dans les petites choses, comme l'indique sa *Morale des peuples*, national. M. Durkheim ne connaît que le mobile social : c'est le seul moral à ses yeux. Mais, après cela, la difficulté demeure comme avant. L'expérience, l'évidence, révèlent à l'auteur que l'action est changement, nouveauté : demander à l'action de se conformer au passé, résumé dans la *loi*, c'est supprimer l'action en la rendant inutile : il est absurde de *vouloir* faire ce qui existera sans qu'on le veuille. Pour éviter cette absurdité, tout en gardant le principe de la thèse, voilà l'auteur forcé de distinguer l'idéal du réel, tout en conservant à l'idéal un caractère scientifique. Mais c'est tomber dans une autre inconséquence, puisque la science, comme généralisation du réel, n'est que le réel même privé de l'action qui le fait apparaître dans un temps sous une forme particulière. Il est donc bien inévitable que l'action nous échappe sous l'idéal scientifique où nous prétendons la *déterminer* immuablement. L'idéal d'action est une manière d'agir, une action désirable ou louable : il suppose donc l'élément d'instabilité qui fait agir et que la détermination supprime. Aussi, jamais ne pourra-t-on le définir par une détermination ayant quelque apparence de réalité. Confrontée avec la réalité, la déter-

Digitized by Google

mination s'en révèlera toujours la négation. Toutes ces études nous l'ont bien montré. La tentative de fonder l'idéal de détermination dans la réalité demeure toujours vaine ; cet idéal n'acquiert quelque autorité que dans l'hypothèse désespérée que la réalité même est une pure apparence. Telle est donc la nécessité qui ramène tous ces moralistes aux mêmes conclusions. Ils veulent transformer l'action en idée, et, parce que l'idée et l'action s'excluent, ils ne gardent enfin que l'idée pure, qui n'est même pas l'image d'une réalité, mais une pure chimère de l'esprit.

M. Durkheim n'échappe point à ces conséquences. Il est bien inspiré, lorsqu'il affirme que l'idéal moral se fait et se défait au cours des temps. Le triomphe qu'il remporte sur ce point le persuade peut-être qu'il a partie gagnée contre ses adversaires et qu'il va mettre enfin la morale hors de pages. Cependant, il ne s'aperçoit pas qu'il les appuie secrètement par l'argument même dont il croit les réfuter. Les causes de ces changements des mœurs, il les place, en effet, dans quelque chose qui ne change pas : dans des groupes sociaux dont les éléments constitutifs sont inagissants. L'auteur veut, contre ses adversaires, que l'idéal change ; mais il a des raisons plus fortes que la polémique pour désirer qu'il ne change pas. Tout le problème est là. Si le changement est chose de science, chose générale, il est chose immuable, il n'est pas changement. Il n'y a pas de loi de l'évolution comme évolution. On peut resserrer l'évolution, avec M. Durkheim, sur une société, sur un peuple : on n'atteindra jamais sa nature véritable, si l'on ne revient jusqu'à l'homme individuel.

On objectera : il est possible que l'être humain, même comme volonté et comme conscience, ne soit rien de plus qu'une résultante des myriades d'êtres plus simples qui constituent son corps et qui, par lui, poursuivent une fin qui les dépasse : ne pourrait-on, de même, se représenter le corps social comme un individu supérieur, dont les êtres humains ne seraient que les cellules ? Ce corps social aurait une volonté distincte de celle de ses membres, et ses membres pourtant devraient chercher à la connaître pour s'y conformer.

M. Durkheim, si telle a pu être sa pensée, ne s'y est point tenu ; car il ne cherche pas à connaître le *mobile* du changement social, mais ses *lois générales*, et une loi générale ne peut pas plus expliquer l'action d'une société que l'action d'un individu. L'action d'une société a sa ligne tracée dans son histoire, comme l'action d'un individu dans sa vie. Or, nul sociologue n'a jamais pensé, nul homme sérieux ne pensera jamais à prédire, dans le

Digitized by Google

détail, la vie d'un individu ou l'histoire d'un peuple, pas plus qu'aucun savant sérieux ne pensera, du reste, jamais qu'il puisse être quelque jour possible d'écrire d'avance même l'*histoire* d'un caillou. Il faut distinguer entre le composé et le général. Le général n'existe pas ; le composé est la seule chose existante : car rien n'existe que par la composition de ses conditions. Or, la science a toujours pour objet le général, même lorsqu'elle étudie des choses très manifestement composées. Et M. Durkheim, qui veut faire une science, étudie très légitimement, dans le composé social, non pas sa mobilité, mais sa permanence, parce que la mobilité, comme telle, n'est pas connaissable scientifiquement.

Cependant, en dehors de la question qui nous occupait dans ce chapitre, on peut se demander pourquoi la morale chercherait l'idéal de l'être humain plutôt que celui du corps social, si l'être humain n'est qu'une fraction de l'existence active, arbitrairement découpée par l'esprit sur l'immensité de l'univers.

Nous ne sommes pas embarrassés pour répondre. Notre action est une partie, d'un certain point de vue, un tout, sous un point de vue plus limité. Absolument parlant, elle a peu de prix. Mais c'est la seule qui soit nôtre, et la seule par où nous puissions peser sur le reste de l'univers. Le reste ne nous concerne pas. Cela justifie suffisamment la morale, dans l'objet qu'on lui assigne universellement. Nous jouons un rôle dans un grand ensemble, et notre préférence pour notre rôle est l'hypothèse fondamentale de notre action, quoi que nous pensions de la portée de la pièce ou même de son utilité. De cette grande force de création qui est répandue dans tout l'univers, une part appartient à ce composé que nous sommes, et probablement la plus active. De telle sorte que nous n'éprouvons pas seulement des désirs, mais que nous pouvons les faire devenir des choses. Nous pouvons faire l'avenir selon notre cœur, et c'est la seule chose que nous puissions faire. Il reste donc essentiel pour nous de savoir ce que nous ferons le mieux de vouloir, bien que ce ne soit pas une science ordinaire que celle qui détermine seulement *le mérite de purs possibles.*

C'est cette science qu'il faut fonder ; mais une doctrine qui s'obstine à faire de la connaissance de l'idéal une science comme toutes les autres, une science de fait, ne peut nous y aider, et sa méthode n'est point celle que nous devons suivre.

M. Lévy-Bruhl, dans un livre encore récent, mais rapide-

Digitized by Google

ment parvenu à une juste réputation (1), auquel nous avons souvent pensé en écrivant ces pages, défend cette idée, que la méthode nouvelle ne devrait point être jugée sur ses résultats présents, et que la science sociologique a besoin de longues recherches pour constituer l'art de la vie, comme la biologie a pris du temps avant d'aboutir à l'art de la médecine (2). Cette réserve de l'éminent professeur a peut-être plus fait encore pour le succès de sa thèse que toutes les idées neuves et fortes dont son livre est rempli. C'est, en effet, la principale difficulté, pour les théories de ce genre, que d'aboutir à la pratique, et c'est là que nous les avons toujours vu échouer. Mais, si l'erreur est dans la méthode même, il est évident que le temps n'y pourra rien changer. Nous avons dit, après d'autres, combien la comparaison de la morale avec la médecine est peu favorable à la doctrine. La médecine n'est point sortie de la science des pratiques médicales, mais de l'étude de la nature humaine physique. A en juger par analogie, la morale ne devra donc pas sortir de la science des pratiques morales, mais de l'étude de la nature humaine morale. Or M. Lévy-Bruhl, après M. Durkheim, condamne une pareille méthode, qui est celle de tous les moralistes, comme radicalement inefficace et impropre en morale.

Ajoutons que la médecine, comme tous les arts, suppose l'existence d'une fin, d'une utilité, que la biologie sert, mais qu'elle ne détermine pas. L'art applique la science aux fins humaines : ce n'est pas la science qui crée des fins aux arts divers. Ce n'est pas la biologie qui fait la santé désirable : c'est le désir de la santé qui tourne la biologie vers la thérapeutique. L'art suppose le désir, puisqu'il n'est que l'application de la science à la satisfaction du désir. C'est ce qui fait qu'on arrive toujours au cercle, lorsqu'on considère l'art de désirer et de vouloir comme une application d'une science quelconque. Le désir est le père de tous les arts d'application, y compris l'art de la médecine, et, s'il est lui-même un art, il ne peut l'être, en tous cas, qu'à la manière des beaux-arts, qui n'ont jamais eu besoin de la science pour définir leur objet. On voit que, prudente

---

(1) *La morale et la science des mœurs*, Alcan, 1903.

(2) Voir spécialement pages 103 à 108, 2e édit., et p. 129 : « Jusqu'à ce que nous puissions nous fonder pour agir sur la science de ses lois, » (celles de la « nature sociale »,) « des siècles s'écouleront peut-être, dont nous ne prévoyons pas le nombre. »

Digitized by Google

ou non, la morale scientifique ne peut s'empêcher d'accuser ses contradictions fondamentales. Et c'est une preuve qu'elle aurait sans doute tort de compter sur l'avenir, suivant l'espérance de M. Lévy-Bruhl, pour offrir une réparation à l'insuccès présent de ses efforts.

Digitized by Google

CHAPITRE V

L'échec de la critique empiriste : le traditionalisme

SECTION I

Le traditionalisme, terme naturel de l'idéalisme empirique

Cependant, nous n'avons indiqué de cette théorie que la moitié de ses ressources. Pour la critiquer, nous avons naturellement tenu compte de son ambition, qui est de donner à l'action une règle rationnelle. Auguste Comte, après Platon, et en vertu d'une conception qui, nous le voyons maintenant, était à demi platonicienne, attribuait à une sorte d'aréopage de savants, non pas, sans doute, le gouvernement direct, mais au moins le gouvernement moral de la cité. La politique, suivant lui, deviendra une science par les mêmes procédés et patientes recherches qui ont constitué, par exemple, la médecine, et qui demanderont toujours une véritable spécialisation. Si cette espérance est mal fondée, s'il est absurde d'appeler *scientifique* une règle qui jugera la réalité, dont toute science est l'esclave, peut-être serait-il scientifique, en revanche, c'est à dire conforme aux procédés du savant, de ne jamais devancer *par la volonté* l'opération de la nature, de ne point assigner de but à ce qui n'en a peut-être pas ni de loi à ce qui n'est pas encore. Un idéal est un parti-pris ; c'est un désir que la réalité soit ce qu'elle n'est pas : c'est le signe d'une disposition au plus haut point contraire à la science. La raison n'est qu'une faculté de comprendre ce qui est donné : elle doit attendre, pour se mettre en exercice, que quelque chose lui soit donné. Elle doit laisser travailler la nature, pour travailler sur

Digitized by Google

la nature. Lorsqu'elle se mêle de définir un idéal, il n'est jamais qu'en apparence rationnel, et tout ce qui se fait sous son nom se fait, en réalité, par des désirs, qu'elle a seulement libérés des limites où l'instinct les retient, qui n'ont point trouvé d'autre règle, et qui vont partout se déchaîner comme des sauvages.

Er nennt es Vernunft, und braucht allein
Nur tierischer als jedes Tier zu sein.

C'est ainsi que s'expliquent tant de révolutions. Montaigne et Pascal l'avaient dit avant Gœthe : « Quand l'homme veut faire l'ange, il fait la bête. » Voilà les maximes dont semble s'être inspirée toute une école de philosophes et d'écrivains politiques modernes, au premier rang desquels il convient de citer Taine.

Taine, sans doute, ne généralise pas autant que nous venons de faire. La seule science politique qu'il critique, c'est l'idéologie, une doctrine qui prétend construire l'idéal social avec de purs concepts (égalité, liberté, solidarité), et qui, ne considérant dans les hommes que la raison, sans curiosité pour leurs passions, leurs instincts, leurs habitudes, n'aperçoit entre eux aucune différence, et légifère intemporellement pour de purs esprits. Cette philosophie lui paraît la source des plus grandes calamités dont souffrent les peuples. Elle libère la nature des freins qu'elle s'est donnés à elle-même dans les traditions, dans les croyances religieuses, dans les institutions politiques et la force publique, sans rien substituer à ces règlements naturels, et couvre seulement du nom de raison les plus monstrueuses brutalités. Taine signale ce danger de l'idéologie, sans condamner pour cela en principe la *science* politique. Peut-être a-t-il cru, comme Comte, à la possibilité de tirer des faits, si on les étudiait convenablement, le programme politique qui convient à chaque circonstance. Cependant, comme sa théorie est restée purement critique et négative, comme il s'est borné à condamner les révolutions, sans donner les principes d'une philosophie générale des réformes, et que toute sa pensée se résume à laisser faire les événements, on peut croire que, s'il eût abordé le problème pratique, il eût cherché à retenir l'idéal aussi près que possible du réel, et ramené la science politique, comme toutes les autres, à suivre docilement la nature. Le sentiment profond de la détermination universelle qui caractérise sa philosophie et son tempérament eût sans doute achevé de lui faire

Digitized by Google

admettre que tous les essais pour tirer un idéal de la science supposent la liberté et conspirent contre la science même.

Ce n'est donc pas sans raison que l'on rattache à son influence ce grand mouvement conservateur contemporain qui s'est caractérisé par un dédain encore plus grand de l'idéologie, où l'on tendrait à envelopper toute intellectualité, par un recours constant à toutes les formes de la tradition, soit nationale, soit religieuse, et de l'instinct populaire, et par une confiance absolue d'être l'expression même de l'esprit scientifique. Les plus éminents représentants de cette forme de pensée dans notre pays, M. Barrès et M. Bourget, ont toujours reconnu cette filiation de leurs idées ; et, s'il est plus difficile aux penseurs strictement catholiques de se réclamer d'un sceptique qui porta de rudes coups à leur dogme, ce scepticisme, cependant, avait bien en soi son remède : on ne peut condamner une doctrine morale par des raisons, lorsqu'on s'apprête à rejeter l'autorité de la raison en matière de mœurs, pour y substituer celle de la tradition : or une religion est, avant tout, une règle de conduite sacrée, et le catholicisme peut bien se consoler d'être faux dans ses principes, ou d'avoir une base historique ruineuse, si son ancienneté lui a conféré, dans sa durée, la seule vérité qui convienne à sa nature essentielle.

Cette doctrine des mœurs, qui rejette la raison, qui s'asservit aux faits, qui ne veut que le nécessaire, les fatalités de l'évolution, semble bien être la morale scientifique vainement cherchée par les disciples de Comte et la ressource dont ils devraient tirer parti en définitive.

Ils en ont assurément le soupçon. Nous avons dit que la philosophie historique avait surtout agi en politique à la manière d'une règle de prudence, et que toute initiative lui est contraire. Cela paraît assez à la mauvaise humeur de Comte et de Spencer contre toutes les réformes qu'ils n'ont point proposées, celles qu'ils proposent découlant, naturellement, à leurs yeux, de la nécessité même de l'histoire. Avec la même exception au bénéfice de leur idéal propre, les sociologues contemporains recommanderaient volontiers, eux aussi, le respect des traditions, du « statu quo », en morale et en politique. A l'endroit où M. Durkheim nous expose sa théorie de la criminalité, et que des actes ont « été souvent réputés criminels, et punis comme tels, sans que, par eux-mêmes, ils soient malfaisants pour la société » (I, II, p. 114), il fait cette remarque : « Cependant, la réprobation dont ils sont l'objet ne laisse pas d'avoir

Digitized by Google

une raison d'être ; car, quelle que soit l'origine de ces sentiments, une fois qu'ils font partie du type collectif, et, surtout, s'ils en sont des éléments essentiels, tout ce qui contribue à les ébranler ébranle du même coup la cohésion morale et compromet la société. Il n'était pas du tout utile qu'ils prissent naissance ; mais une fois qu'ils ont duré, il devient nécessaire qu'ils persistent, malgré leur irrationalité. Voilà pourquoi il est bon, en général, que les actes qui les offensent ne soient pas tolérés. Sans doute, en raisonnant dans l'abstrait, on peut bien démontrer qu'il n'y a pas de raison pour qu'une société défende de manger telle ou telle viande par soi-même inoffensive. Mais, une fois que l'horreur de cet aliment est devenue partie intégrante de la conscience commune, elle ne peut disparaître sans que le lien social se détende, et c'est ce que les consciences saines sentent obscurément » (p. 115). Ce texte est pleinement conforme à la théorie de l'auteur sur les castes héréditaires et à son opinion sur la nature de l'autorité des lois, comme au principe de sa doctrine.

Il semble donc que les morales « scientifiques » aient elles-mêmes hésité entre deux chemins. Cependant, la pleine logique des traditionalistes était assurément faite pour les effrayer. C'est que, ne voulant connaître que la nature, ils en viennent vite à rejeter tout idéal. Toute politique est condamnée, parce qu'elle émane des politiciens. Ce qui les touche, ce n'est pas le produit de la volonté réfléchie, raisonnable : c'est ce que fait la race, l'instinct collectif. Ce qui les touche, c'est que ces forces aveugles de création soient libérées des volontés conscientes qui les oppriment ; le pays, de sa représentation, de son administration ; la province, la cité, de leur législation centralisatrice ; l'individu, de l'enseignement uniforme, rationaliste, humanitaire ; les mœurs, les traditions, de la corruption des livres, de la raison, de l'esprit critique. Bref, ils veulent partout substituer l'instinct à la volonté et la nature à la règle. Leur morale consiste proprement à condamner toute morale, la prétention même de régler la conduite, comme à la fois absurde et vaine. On comprend que des disciples de Comte ne puissent accepter si facilement de les suivre. Avoir rêvé que la morale fût une science, et avouer qu'elle n'est rien, qu'elle n'a point d'objet ! Ainsi sont-ils placés par leurs principes entre deux alternatives également difficiles : ou de rester fidèles à la raison en sacrifiant, comme on l'a vu, la nature, ou de rester fidèles à la nature en sacrifiant la raison.

Digitized by Google

C'est l'éternel dilemme de l'action, dont les traditionalistes peuvent nous apprendre à pénétrer plus profondément les alternatives. La doctrine sceptique dont nous venons de résumer les principes, si elle ne se présente pas volontiers comme un système, (cela n'est pas, du reste, dans la nature du scepticisme), n'en a peut-être que plus de racines dans les sentiments et la pratique des hommes, qui n'agissent pas si souvent par système. Ses défenseurs sont des romanciers, qui n'ont d'autre science que la vie, dont ils se réclament. Et il faut reconnaître que l'expérience leur donne assez souvent raison pour qu'on puisse redouter qu'ils n'aient raison d'une manière complète.

Quand nous naissons, l'illusion nous prend dans sa nacelle et gonfle nos voiles vers les plus beaux horizons. A mesure que nous avançons en âge, le sens de la vie en nous s'obscurcit. De moins en moins, nous croyons à l'utilité de délibérer longuement sur la chose à faire. Nous savons que nos théories nous furent inutiles ; et notre vie est engagée dans un chemin où la spéculation ne nous a point aidés. Soupçonnant qu'on ne trouve rien, et que peut-être la pensée n'était en nous, comme l'amour, qu'une agitation irréfléchie de notre jeunesse, nous nous abandonnons à l'habitude. Elle reçoit de notre abdication délibérée la consécration d'un pouvoir qu'elle avait peut-être toujours exercé.

Mais ce renoncement apparaît dans le milieu social sous une forme bien plus frappante.

Il y a des villes où abonde et reflue toute la sagesse de la terre. Tout ce que les hommes de tous lieux ont pensé, rêvé, pressenti, toutes les découvertes des savants, toutes les illuminations des réformateurs, toutes les intuitions des poètes, tout ce qu'il y a au monde d'entraînant, de séduisant, toutes les sources d'émotions neuves sont offertes à tous moments à leurs habitants par toutes les formes de l'art, du théâtre, de la presse, de la parole, de la vie publique. De tels êtres devraient avoir une philosophie de la vie pleine d'élan et pénétrée d'un magnifique idéalisme. Or le plus haut produit de ces milieux, la seule classe à qui son oisiveté et sa richesse livrent à la fois toutes ces ressources d'action que les autres hommes se consument à produire en détail ou ne connaissent qu'incomplètement est ce qu'on appelle « le monde » : toute sa loi réside dans l'imitation.

L'imitation y règle, dans l'extrême détail, le choix des mots dans toutes les circonstances, les opinions qu'il faut défendre, celles qu'il faut condamner, celles qu'il faut ignorer, les sentiments, ce que l'on voit, ce que l'on ne voit pas, fût-il écla-

Digitized by Google

tant, ce que l'on entend et n'entend pas, où l'on va et ne va pas, les goûts, les dégoûts, les indignations, les amours, les haines, toute la vie. Ce qui distingue l'homme du monde accompli, c'est qu'il sait tout l' « usage », et les autres, une partie seulement. Ce qui le distingue davantage, c'est qu'il a l'usage naturel, propre, substantiel ; ce qui le distinguerait au plus haut point, c'est qu'il l'eût de quelque manière héréditaire : des gestes, une attitude comme descendus d'un pastel fané, des sentiments raidis, authentiqués comme des titres sur parchemin, une moue qui fut, chez des ascendants, un sourire, un sang devenu bleu à stagner, une face devenue pâle à se mirer dans ses vieilles images, un usage pourri en usure.

Cette imitation, qui plonge ainsi dans le passé, y rejoint, du reste, souvent l'instinct et la nature. Elle favorise l'amour de la vie, le culte du corps, la recherche du bien-être, les vieilles traditions de l'expérience pratique : mariage, famille, galanterie qui n'est qu'un jeu, amour qui n'est qu'un désir physique, sans complications d'imagination ou de sentiment, la crainte et la pitié de la souffrance ; et, par ce côté général, elle crée même une communauté et une sympathie entre le « monde » et la foule, et refait en partie les liens de société qu'elle défait par ailleurs. Car l' « usage » n'est qu'une imitation plus étendue, et, s'il institue pour un petit nombre une règle du détail le plus intime, il commence par porter à la perfection de leur contrainte les règles que la tradition universelle a formulées pour les cas les plus généraux.

Et c'est là ce qui nous intéresse ; car voici que cette disposition dont nous parlions et qui ramène si universellement l'homme sous le joug de l'habitude, loin de perdre sa force aux lieux où l'invention d'esprit surabonde, semble, au contraire, recevoir de ce voisinage un accroissement particulier. Le génie circule dans le « monde », et il en est même, en un sens, l'aliment ; car le « monde » se définit par ce contraste et se constitue par ce qu'il rejette. Il n'y a point de « monde » sans une haute fierté, un sentiment du suprême, qui ne peuvent exister là où le génie, l'art, la beauté s'isolent et défendent leurs sommets. Le provincial ne connaît pas le « monde » ; l'étranger, dans les pays privés de concentration intellectuelle, le connaît peu, parce qu'ils vivent en dehors des puissances de pensée et de rêve, qui les font douter d'eux-mêmes et les intimident dans leur éloignement. L' « usage » ne peut prendre une conscience de soi

Digitized by Google

qu'en s'opposant à l'originalité, et une fierté de soi, qu'en l'emportant sur elle.

Peu de villes ont offert les conditions d'une telle confrontation comme Paris ; et nulle aussi n'a vu naître un si haut exemplaire du « monde ». Là seulement, peut-être, le contact d'un milieu spécial avec toutes les idées a donné d'emblée toute son arrogance au scepticisme où le reste des hommes ne se résigne qu'avec découragement. Les tribunes publiques, le théâtre, les livres, agitent l'atmosphère d'un orage de controverses. Dans la vie, dans la pratique, quiconque discute un usage est un pédant : nul n'a de pensée qui ne paraisse un cuistre, à moins qu'il ne l'emploie à faire jongler des mots. L'art remplit les conversations, les appartements, occupe la moitié de la vie. L'artiste, le penseur, l'orateur, le savant, sont fêtés, encensés, entourés de caresses : ils sont au « monde » ses maîtresses, pour qui l'amant passionné n'a rien de trop beau. S'ils sont penseurs, artistes, orateurs, savants, dans le « monde », s'ils font leur rôle d'innover et de conduire, le public sourit, chuchote ; c'est une méprise ; on n'avait point idée de cela, on ne l'avait point demandé. Ce qu'on demande, c'est l'homme connu, l'homme lu, vu, entendu, l'homme en usage, l'usage fait homme : c'est une banalité qui mange, qui parle et qui s'agite comme un exemple. Ainsi le « monde » fait-il de l'inventeur même un automate suivant son rêve. Nulle reconnaissance d'une réalité cachée où l'on consente à rapporter la création comme à son modèle, dont l'inventeur chercherait péniblement à rendre le contour exact. Le « monde » veut que la production, qui n'est que son jeu, ne soit aussi qu'un jeu pour le producteur. Il sait, du reste, qu'il en est ainsi, puisqu'il la juge et que le producteur se soumet à son verdict. Cet ensemble de sentiments crée l'attitude de confiance qu'expriment le port, les yeux, l'exactitude respectueuse aux rites, et le respect pour cela seul. La prétérition et l'éloge cachent la même affirmation d'inutilité, et il n'est pas de milieu où l'esprit soit plus méprisé par les imbéciles.

Qu'on ne dise point que cette manière d'être a sa cause dans un intérêt secret, quelque intérêt de classe, quelque instinct de conservation corporatif. L'usage s'étend aux détails les plus insignifiants et il donne à tous la même importance sacrée. Ajoutez que mépriser une supériorité reconnue et un avantage aperçu serait à la fois misérable et inexplicable. La vérité est qu'une expérience spéciale, que d'autres milieux n'ont pu faire, a développé dans le « monde » ce sentiment

Digitized by Google

que, si l'esprit peut amuser la vie, il n'a point l'autorité nécessaire pour la conduire. Quelques hommes décident pour tous les hommes, dans les meilleures conditions pour en juger, que l'instinct est meilleur que la raison, laquelle éblouit plus qu'elle n'éclaire. Leur conviction et leur assurance sont des aliments bien forts à notre secrète prévention. Le groupe intellectuel, sans doute, garde sa foi dans la raison ; mais que valent ces guides que personne ne suit ? Qu'est-ce qu'une raison qui ne peut même pas persuader ?

La doctrine traditionaliste a donc une large base dans la conviction courante, à la fois populaire et mondaine. Si telle est sa diffusion, il ne convient point de la traiter à la légère. Les philosophes l'ont négligée. Ce qui n'est point systématisé n'attire pas ordinairement leur attention. La systématisation a, cependant, peu d'importance en morale, où tant de grandes idées n'ont jamais pris une forme systématique. Un auteur comme M. Barrès redouterait particulièrement une telle forme ; il s'inquiète de froisser la vie au vêtement rugueux de la logique ; s'il consent à écrire des « idéologies », c'est à condition qu'elles soient « passionnées ». Il faut lui en savoir gré pour notre plaisir, et même en somme, pour notre instruction. Car la forme dispersée qu'il préfère lui permet de nous livrer une expérience de la vie très large, que la déduction n'aurait jamais tirée par analyse des quelques concepts sous lesquels elle peut l'intégrer. Cependant, la critique philosophique exige une autre méthode, et voici ces concepts ou rubriques sous lesquels je résumerais volontiers ce scepticisme.

SECTION II

Sommaire de la doctrine traditionaliste

1° *Impossibilité de rien inventer.* — Tout ce que nous croyons faire, vouloir, découvrir, en matière morale, n'est que l'expression et la suite de tendances, de lois intérieures, qui nous gouvernent, que nous le sachions ou non ; et il vaut mieux le savoir, pour éviter de marcher dans une fumée et de nous justifier

Digitized by Google

dans un mensonge. En un sens, tout est fait, c'est-à-dire préformé. Rien n'est à faire, sauf ce qui se fera nécessairement. Ce que l'on fait délibérément, on le fait toujours un peu contre soi-même. La délibération ne devrait servir qu'à retrouver l'instinct : hors de ce but, elle ne peut qu'agiter en nous un cliquetis de mots d'où ne sortira jamais une action sincère.

2° *Impossibilité de rien justifier.* — Constater que l'instinct est la seule force intérieure, ce n'est pas en fournir une justification. Mais il n'y a pas de justification de l'action. « Par elle-même, la vie n'a pas de sens » (1). M. Barrès nous le répète, alors même qu'il lui chante un *Chant de confiance* (2) : « La vie n'a pas de sens. Je crois même que chaque jour elle devient plus absurde » (3).

3° *Règle de probabilité.* — La raison ne nous donne point de règle, mais elle nous fait souhaiter une règle, c'est à dire l'apparence de l'ordre, du raisonnable, une certaine continuité de passion, tirée, s'il le faut, à pile ou face. Nous prévoyons notre vie et voulons l'assurer ; comme pour le présent, nous avons un sentiment de conservation pour notre avenir. La raison, sous cette forme, n'est que prudence, et cette prudence est encore un instinct. Il faut la suivre. La prudence nous indique de redouter l'inconnu et de brider en nous ce qui nous lance aux aventures. Les tendances trop neuves, ou trop étroitement personnelles, sont la source de mille actions dont les conséquences n'ont point été éprouvées. On s'égare facilement, lorsqu'on essaie des routes nouvelles. Si nous avions la moindre idée des buts, ce ne serait point une raison pour décliner cet effort. Mais, si toute action est stupide, si tous les buts sont des mensonges, le plus sûr est sans doute aussi le meilleur, parce qu'il nous évite au moins les désillusions. La recherche ne mène à rien, puisqu'il n'y a rien à trouver ; et la dispersion pour elle-même nous importune. Voilà le principe d'une nouvelle sorte de morale. « Pour vaincre la vie et pour triompher du découragement, il faut régler la culture de nos sentiments et de nos pensées » (4). Et cette règle est toute définie par son but même. Ce sera une règle « faite de mœurs,... d'expériences préalables les plus propres à nous protéger et à faire digue con-

(1) Barrès, *Amitiés Françaises*, p. 16.
(2) Même ouv., titre du dernier chapitre, d'où est tirée cette citation.
(3) P. 253.
(4) Ibid., p. 255.

Digitized by Google

tre les brutales poussées de la vie, qui est une inventrice jamais lasse de douleurs » (1). Toute activité purement personnelle est tristesse et humiliation. « Si l'on veut bien s'assurer de ses sensations toutes nues, on reconnaîtra que la forme sensible de la vie, c'est la douleur. Pour moi, je connais les heures du jour et les saisons par l'angoisse, la beauté par un délire qui dure autant qu'elle m'enchante, l'histoire par mon désabusement, et mes forces par mon usure » (2). Ce « servage » (3) de la vie individuelle ne peut être levé que par une soumission à un instinct plus vaste, qui nous sauvera, à la fois, de la souffrance et de l'erreur et nous donnera « joie et fierté » (4). Quel sera cet instinct ? On a compris que c'est la tradition.

4° *La tradition comme règle de probabilité supérieure.* — La psychologie de Taine repose tout entière sur l'idée de milieu et d'hérédité. L'enquête immense qui constitue son œuvre n'a d'autre but que d'établir la dépendance de l'individu à l'égard de ces deux facteurs, même dans les formes les plus originales en apparence de son activité. Cette tentative, en un sens, était condamnée, comme tous les déterminismes absolus, à échouer par sa contradiction même : le je ne sais quoi de spécifique qui distingue chaque homme ne pouvait, par définition même, se ramener à une loi générale. Mais peut-être que la découverte de cette loi n'était pas aussi l'unique but de Taine. Ce que Taine a très bien montré, c'est que les assises de l'individu ne sont point individuelles. Nous bâtissons une maison à nous sur un sol emprunté. S'il nous prend envie de creuser au-dessous de nous-mêmes, nous arriverons bien vite aux sentiments très généraux où notre chétive originalité s'appuie : nous sentirons alors que rien n'est solide en nous que cette base, et nous apprécierons de moins en moins les constructions personnelles et périssables où les inconscients mettent leur orgueil. Si M. Durkheim ajoute ses propres arguments à cette théorie, elle deviendra remarquablement forte. A peine existons-nous, en effet, semble-t-il, hors des puissances profondes que forme en nous la communauté des morts et des vivants. Le reste de notre être, phosphorescence dans la nuit, écume blanche sur la crête des vagues, n'est qu'un peu d'apparence. Rien d'étonnant

(1) Ibid.
(2) Ibid., p. 237.
(3) Ibid.
(4) Ibid.

Digitized by Google

qu'à s'y attacher, l'on souffre et l'on soit déçu. Qui n'aime que soi aime un demi-néant, dont la vanité lui sera toujours révélée à bien des signes. M. Barrès a traduit ces idées en beau langage. Sa doctrine est sa propre vie. Nul ne s'est cherché avec plus de zèle. Une telle personnalité qui se nie nous témoigne que bien peu pourront s'affirmer sans prétention.

Est-ce donc le fonds humain que nous cultiverons en nous par le sacrifice de l'originalité personnelle ? — Un instinct proprement humain n'existe peut-être pas. En tous cas, il est vague et tout à fait inapte à nous conduire. Il ne prévoit rien de ce qui nous arrive comme membres d'une cité, d'une famille, d'un pays, comme hommes d'un temps, d'une classe, d'une condition. Taine et les sociologues sont d'accord pour rejeter la « nature humaine » parmi les vieilles idoles métaphysiques. Les influences constitutives de l'individu, ils les cherchent tout près de l'individu même.

Assurément, sur ce point, le principe de la doctrine comporte une certaine variété d'interprétations. Aucune interprétation, cependant, qui ne justifie une sorte de *nationalisme*, dans le sens étymologique du terme, lequel en est aussi, du reste, le sens le plus courant. On pourra chercher, par exemple, la règle nationale soit dans la loi, soit dans l'usage. M. Durkheim attribue l'influence décisive au corps social, à la société organisée : ce sont donc les lois qui traduisent, selon lui, les grands instincts corporatifs de l'action individuelle. Il ajoute, il est vrai, que tout usage tend à devenir loi ; et il le faudrait, sans doute, pour que la législation eût le caractère organique qu'il lui prête. Mais la vérité est que, dans une société politique, les lois sont élaborées par des hommes, par des volontés conscientes, et sur la seule considération des majorités. La loi, même d'origine populaire, est presque toujours contrainte. L'usage, à l'opposé, est liberté, entraînement. La loi est raillée et redoutée : l'usage est respecté et aimé. Les hommes fixent la loi : l'usage se plie de lui-même aux mœurs ; nulle volonté consciente n'altère en lui l'œuvre de la nature, sous prétexte de la diriger ; il change de forme sans consulter la géographie des états ni les divisions administratives ; il préexiste à la loi, qui le recueille, mais qui ne l'assimile qu'à demi ; et, tandis qu'elle l'immobilise dans un texte et l'universalise pour un Etat, il poursuit comme il peut son mouvement propre, désormais entravé, mais non pas confisqué d'une manière complète. Lorsqu'ils chercheront les origines sociales de nos actions, les sociologues diront : C'est la

Digitized by Google

loi ; et M. Barrès dira : C'est l'usage. Il est plus près de la nature, et il peut, par elle, juger même les lois.

Cet usage *national*, M. Barrès le découvre dans les grandes œuvres de la littérature, dans les traditions de l'histoire, dans les formes stables de penser et d'imaginer qu'indéfiniment suscite aux âmes sensibles l'aspect physique de la patrie. C'est ainsi qu'il proposera à un jeune Français trois disciplines fondamentales : l'Amour, comme l'exprima Racine, l'Honneur, comme l'exprima Corneille, et cette forme de Contemplation que provoquent les « paysages de la France formés par l'histoire » (1), et les « lyres qui sont sur tous ses sommets » (2). Si l'on entend ce que cela veut dire (et l'auteur nous l'explique avec détail), ce n'est point ici verbalisme et phraséologie. Ce texte définit une triple règle pour la sensibilité, pour la volonté et pour l'intelligence. Un matériel à constituer d'exemples et de suggestions pourra servir à dresser et à fortifier des dispositions qu'on suppose exister en chaque Français, et qui, d'emblée, se porteront à l'acte dans toutes les circonstances de la vie. Tous les ouvrages de M. Barrès sont une exposition de la méthode qu'il apporterait, pour sa part, dans ce travail d'éducation. Cette classification des règles n'a, du reste, sans doute, chez lui, que l'ambition d'un sommaire. Ce que M. Barrès veut cultiver, c'est l'instinct national sous toutes ses formes, et il sacrifiera certainement la formule, si elle est moins vaste que l'expérience.

Elle est, d'ailleurs, en tout état de cause, à ses yeux, provisoire. Une grande généralité de sentiments, d'instincts, s'est créée à travers tout un pays ; là-dessus, la politique est venue, qui a détruit l'instinct des provinces, dangereux à sa rage rationaliste d'unification. Ces vastes traditions nationales peuvent encore donner une impulsion vigoureuse à l'individu. Mais l'énergie s'éteint, parce qu'elle s'éloigne de ses foyers. Les penseurs « nationalistes » veulent rallumer ces foyers de la tradition, avant que leur dernier rayonnement soit éteint ; ils demandent qu'on assure l'individu dans sa race, dans sa famille, dans sa cité ; et, comme nous l'avons dit, ils sont avant tout les adversaires du mécanisme d'Etat. M. Barrès, qui incarne assez bien le nationalisme à notre époque, est séparatiste dans ses regrets, et peut-être même un peu dans ses espérances.

---

(1) *Amitiés Françaises*, p. 144.
(2) Ibid, p. 248.

Digitized by Google

5° *Ce qu'on fera de la raison.* — Une question se présente : Tout ce système ne repose-t-il pas sur une secrète contradiction ? Cet attachement à l'instinct ne fait qu'un chez ses partisans avec un singulier développement de la réflexion ; et, pour justifier leur instinct, il leur faut toutes les ressources de la dialectique. Faut-il généraliser cette manière de faire ? Si je n'obéis à un instinct qu'après l'avoir justifié, si je délibère sur cet instinct, c'est la délibération qui me guide, et mon mouvement n'est plus instinctif : je reviens ainsi à la doctrine que j'ai condamnée.

Il n'y a là qu'une apparence : je délibère une fois pour toutes, afin de savoir quel est l'instinct où je m'abandonnerai ensuite aveuglément ; d'ailleurs, je n'assigne aucune fin à cet instinct, qui doit se découvrir ses fins lui-même ; je constate quelle est ma nature, et je l'accepte d'emblée sans la juger. On peut rejeter la raison pratique, celle qui prétend dire le droit, sans se priver de la raison réfléchissante, celle qui dit le fait et qui fait la science Si la raison n'est point un guide, elle demeure toujours un témoin. Or c'est justement l'extrême conscience que la raison *scientifique* acquiert d'elle-même qui condamne ici la raison morale. S'il en est ainsi, non seulement un grand développement de la réflexion ne rend pas la pratique traditionaliste impossible, mais seul il lui donne sa pleine assurance : toujours la raison troublera en nous l'instinct, tant que son impuissance à le diriger ne nous sera pas connue manifestement.

Cependant, ceux dont le développement intellectuel n'est pas poussé à ce point qu'ils méprisent la raison chercheront toujours à en tirer une règle de vie. Pour obvier à cet inconvénient, on peut compter sur l'éducation. Il est permis de jouer d'une faculté dont l'exercice n'est lui-même jamais qu'un jeu qui s'ignore. Cette folle, qui nous en impose, on la fera travailler à consolider l'instinct n'importe comment. Une longue expérience nous indique assez que l'apparence lui suffit. Rendons-lui l'apparence invincible par le préjugé. Si le patriotisme est *nationalement* bon, toutes les *raisons* qui le servent sont bonnes, toutes les suggestions. Les Allemands sont des lâches : ils crachaient à la face de leurs prisonniers (1). Les chiens ont des âmes, mais peut-être seulement quand ils sont français (2). Des faits de ce genre conviennent à l'enfant, dont ils excitent la crédule nature à la plus magnifique outrance de

(1) *Amitiés Françaises*, p. 201-202.
(2) Ibid., p. 75.

Digitized by Google

pensée. On en variera le genre suivant les âges. Comme on le voit, c'est un renversement des rôles ordinairement attribués à l'instinct et à la raison. Jusqu'ici, l'instinct servait la raison qui le dupait ; c'est à l'instinct de duper la raison et de l'asservir. Cela est bien plus conforme à la nature des choses, si la raison n'est qu'un mirage, et l'instinct, le seul véritable mobile.

C'est ainsi que l'on pourrait sans doute systématiser la doctrine traditionaliste. Des aperçus philosophiques dispersés, une certaine politique, une attitude générale à l'égard des faits et des personnes, des préventions de toutes sortes, indiquent une méthode dont nous avons cherché à déterminer les principes, que les auteurs ont pu connaître sans les formuler. S'ils devaient, du reste, les rejeter, cela nous est égal. C'est ainsi que nous aimons à nous représenter leur doctrine, et c'est à peu près ainsi que se la représentera, sans doute, quiconque désire lui donner un sens et une place intéressante dans l'évolution des idées. Une théorie de ce genre assure une unité à des manifestations politiques et sociales innombrables, dont la dispersion est le premier signe apparent. Nous croyons qu'en réalité ce qu'on peut le moins reprocher à cette doctrine, c'est la contradiction. A travers la diversité des apparences qu'elle revêt dans la vie publique, on reconnaîtra son unité à son principe fondamental, qui est le mépris de l'intelligence.

SECTION III

Justification du traditionalisme

Une telle doctrine, qui a pour elle l'échec de toutes les autres et la faveur du public, tire encore une valeur nouvelle de ce qu'elle semble être l'expression la plus complète d'une grande idée, qui a traversé toute l'histoire de la philosophie, mais qui ne s'était jamais même définie auparavant avec assurance : elle constitue un *immoralisme* pleinement conscient. En rappelant les formes antérieures de cette doctrine, nous ferons mieux com-

Digitized by Google

prendre la signification de sa forme la plus récente et la plus expressive.

Nos études nous ont fait apercevoir la première forme de l'immoralisme chez Aristippe de Cyrène, dont le sensualisme renfermait un scepticisme si curieux. Cet auteur s'opposait à l'utilitarisme en ce qu'il ne voulait pas que la moindre prévoyance, le moindre calcul nous empêchassent de suivre jamais notre plaisir. Une théorie de ce genre ne peut guère s'expliquer, comme nous l'avons dit, que par le pressentiment des dangers que la culture exclusive de la raison peut faire courir à la sensibilité. Elle suppose un profond mépris de la faculté spéculative. Malheureusement, elle ne fit rien pour mettre en valeur le postulat original qu'elle apportait, et peut-être même qu'elle ne le connut pas bien clairement. S'il était vrai qu'Aristippe fût parti de l'idée que le plaisir est le plus grand bien de la vie et qu'il n'eût pensé qu'à construire un système avec cet axiome de la plus banale pratique, il ne mériterait point la place que nous lui faisons ici. Une philosophie du souverain bien, qu'elle définisse ce bien par le plaisir ou par la vertu, restera toujours le contraire même de l'immoralisme : car elle reconnaît à la vie un sens, en lui attribuant une fin souveraine. Mais nous savons que les idées les plus révolutionnaires ont coutume d'apparaître au sein de la contradiction et de chercher à s'accommoder au moins à quelques principes établis. Aristippe a certainement subi l'influence de son temps. Il était Socratique ; il a cherché, comme Socrate, la *fin* de la vie. Mais il n'a sans doute pas admis, comme Socrate, que la fin d'une chose fût ce qui l'explique, ce qui la rend intelligible, rationnelle. En tous cas, en donnant pour fin à l'action le plaisir brut, en excluant de cette fin tout ce que la raison y met d'ordre, de suite et d'unité pour la comprendre, c'est tout comme s'il avait dit que la vie n'a point de fin.

Il reste, cependant, qu'il ne l'a pas dit, et son système devait paraître tout à fait absurde à ceux qui cherchent dans la morale une règlementation rationnelle de la vie.

Un autre immoralisme est apparu avec Carnéade. La doctrine de Carnéade, à titre d'immoralisme, représentait à la fois un progrès et un recul sur celle d'Aristippe. Le progrès, c'était de distinguer nature et sensualité, de reconnaître des biens naturels qui ne sont pas, à proprement parler, des plaisirs. La culture, la dignité de l'homme, sont ainsi sauvées des excès d'un matérialisme grossier. Carnéade prenait soin, nous le savons, de

Digitized by Google

se distinguer en cela expressément d'Aristippe (1). Mais le progrès, c'était surtout d'appuyer l'apologie de la nature sur la critique de la raison. Si, sur ce point, Carnéade avait prononcé les paroles décisives, l'immoralisme était réalisé, trois siècles avant notre ère, avec une conscience qu'il n'a jamais eue même à notre époque. Malheureusement, on l'a vu, sa critique du rationalisme moral, assurément pénétrante, restait cependant très étroite. Sa polémique est irrésistible contre une doctrine qui veut à la fois condamner l'action et la régler. Elle perd toute valeur contre un stoïcisme logique, qui préfère la rigueur à la popularité, comme celui d'Ariston. Il ne voit pas que les principes véritables de Zénon et de Chrysippe sont ceux mêmes de Platon, et que les conséquences de ces principes, qu'il critique si fort, étaient acceptées, dans le *Phédon*, par son propre maître. Est-il, au moins, permis de croire que son scepticisme théorique renfermât une critique secrète de ces principes, et qu'il n'eût gardé que le nom de platonicien ? Cette opinion est courante. Malheureusement, elle est mal fondée. Sa théorie de la connaissance, et, encore plus, sa théorie de la causalité et de l'action, nous ont éclairés sur ce point, et nous avons pu présenter ces deux théories comme l'expression même de la doctrine métaphysique la plus universelle en la matière. Or cette doctrine doit entraîner invinciblement, dans un système conséquent, une morale rationaliste et ascétique, c'est à dire le contraire même de celle que l'auteur défend contre Chrysippe. Et c'est le moment de nous souvenir qu'il ne voulut jamais la défendre comme sienne, mais seulement dans une pensée polémique et pour affaiblir son adversaire.

Voilà donc encore un immoralisme bien incertain. Carnéade aperçoit avec une extrême netteté que les principes de Chrysippe, qui sont ceux de tout rationalisme moral, conduisent à la condamnation de l'action ; et il préfère condamner la raison : il rend l'homme à la simple nature. Mais sa préférence se sent si mal justifiée qu'elle hésite même à s'affirmer catégoriquement. C'est que le scepticisme n'est pas une base convenable pour une morale irrationaliste. Le paradoxe violent d'Aristippe renfermait, en somme, un principe d'agitation morale plus énergique, parce qu'il était une affirmation. Carnéade nous présente la nature comme une puissance inférieure. qui peut servir à combattre la raison, mais est incapable de la remplacer. C'est faire triom-

(1) 1re partie, liv. III, chap. IV, p. 261-262.

Digitized by Google

pher la raison de sa propre défaite : la pensée méprise la nature qui l'accable. Aristippe place la nature avant tout le reste et lui subordonne la pensée. Grande intuition, qu'il s'agit de justifier. L'antiquité n'y est point parvenue. Le XVIIIe siècle, d'abord, a repris cette tâche.

Il est inutile de revenir sur ce que nous avons dit plus récemment de ce mouvement naturaliste, qui, par l'insuffisance de critique, échoue encore plus complètement que le cyrénaïsme et le carnéadisme : mais ceux qui ont le plus critiqué la doctrine politique de Rousseau n'ont pas pris garde à son principe naturaliste, qui est le meilleur remède à ses propres erreurs. C'est spécialement la méprise de Taine, qui semble ignorer que Rousseau cherche, comme lui, à fonder une morale et une politique sur les instincts et sur la nature.

Laissons donc la doctrine de Rousseau, comme il est juste, nous ramener à celle de Taine et de ses disciples. Le traditionalisme contemporain a simplement repris le programme de l'immoralisme de tous les temps ; mais il en a poursuivi la réalisation avec une plus grande conséquence. Il ne fait point de morale, puisqu'il ne donne pas de fin, de raison, de justification à l'action, et qu'il la prétend, au contraire, dénuée de fin et de raison. Mais on dirait que, pour la première fois, il a trouvé le moyen d'écerveler l'homme sans le détruire, et découvert dans l'instinct un substitut parfait de la raison. L'homme peut vivre sans morale. Bienheureux et sages les pauvres d'esprit, les êtres sans raison, mais pleins de passions et d'instincts !

Et non seulement l'immoralisme moderne semble compléter l'immoralisme ancien, pour le côté pratique, mais il l'achève aussi pour le côté théorique. L'immoralisme a toujours été, au moins virtuellement, une critique. Il ne constate pas seulement que la raison est impuissante à guider l'action, ou même qu'elle est funeste à l'action ; il soupçonne, au moins, que cela est nécessaire. L'immoraliste n'a pas d'opinion ; mais il pousse à l'absurde la doctrine de ses adversaires, et il la ruine par ses conséquences. Quel est pour nous le mérite de l'argumentation de Carnéade ? C'est d'avoir dégagé cette vérité : que la raison pure condamne la volonté, l'individualité, l'ambition de faire par soi-même quelque chose. Si cette pure raison, comme les Stoïciens la définissent, doit devenir vivante, c'est le néant d'action qui doit se réaliser. Rousseau nous dit, de même, que « tout le droit

Digitized by Google

de la nature n'est qu'une chimère, s'il n'est fondé sur un besoin naturel au cœur humain » (1).

Voilà l'idée qui devient explicite chez nos contemporains. C'est, en effet, du concept même de science, comme nous l'avons vu, qu'ils prétendent déduire l'absurdité de la morale. La raison moderne n'est plus métaphysique ; c'est dans les lois de la science qu'elle se retrouve elle-même : or une loi ne peut être un idéal d'action volontaire : la science ne connaît pas d'idéal. L'immoralisme des modernes nous révèle donc explicitement, pour la conception moderne de la raison, ce que l'immoralisme des anciens nous découvrait à demi, pour la conception ancienne de la raison. La propre définition que les anciens et les modernes donnent de la raison condamne leur tentative pour faire, de la raison, une règle d'action. Et, comme les Carnéadéens nous disaient que le vrai sage est sceptique, Taine et ses disciples nous disent que le vrai savant n'agit point par science, et que cela est même absurde et impossible.

Critique essentielle, mais, malheureusement, encore toute négative. Les modernes confondent, comme Carnéade, la raison vraie avec la fausse définition que l'on en donne : de telle sorte que, logiquement, ils devraient retourner à l'aristonisme. Car la raison n'est pas condamnée suffisamment, parce qu'on montre qu'elle condamne l'action ; et il n'est pas absurde que la vie même soit condamnable. En réalité, lorsque le scepticisme moderne croit libérer la nature de la raison, pour l'abandonner à la probabilité, il ne la libère, en effet, que d'une fausse raison, pour la rendre à la vraie. Aussi n'établit-il aucune règle véritable qui ne suppose la raison. Mais, lorsqu'il se reste fidèle à lui-même, lorsqu'il pousse le mépris de la raison jusqu'au bout, il retombe toujours au cyrénaïsme le plus stupide, le plus inapplicable, et, dans ses effets limités, le plus funeste. C'est ce que nous voudrions montrer pour terminer.

(1) *Emile*, IV, éd. Hachette, p 205.

Digitized by Google

SECTION IV

Critique du traditionalisme

I

L'action de tous les êtres vivants repose sur des expériences plus ou moins nombreuses qui constituent leur « expérience ». Ce qui caractérise l'homme, d'après ce que nous avons dit (1), c'est un procédé qui lui est spécial d'enregistrer ses expériences et de les conserver : elles ne se fixent pas dans son organisme sous forme d'instincts ou d'associations d'idées automatiques, comme chez les autres êtres vivants : il les fixe lui-même dans des mots, qui sont des symboles d'une infinité d'expériences particulières, et il en tire parti en rapprochant et en comparant ces symboles, au moyen d'une faculté à lui qu'on appelle jugement. Son « expérience » n'est donc pas un instinct, une énergie emmagasinée qui, d'elle-même, se transformera en acte sous le stimulant extérieur convenable. Dans la grande majorité des cas, la réflexion seule peut fournir à la faculté d'agir le stimulant qui la met en exercice. C'est elle qui va chercher dans le registre de la mémoire toutes les expériences du passé qui conviennent au présent, les compare avec le présent, les conserve ou les écarte, et crée instantanément dans la sensibilité la tendance qui jouera ici le rôle de l'instinct chez l'animal. Une disposition particulière et provoquée remplace une disposition permanente et naturelle qui se portait à l'acte sous l'excitation du moment sans aucune espèce d'intermédiaire.

S'il en est ainsi, il est évidemment chimérique de penser que les fins de l'homme pourraient lui être désignées par le seul instinct, la réflexion n'ayant à trouver que les moyens. Assurément, c'est aussi là son rôle. Après avoir éveillé la sensibilité, elle lui devient un guide. Mais il faut d'abord qu'elle l'éveille. En ce sens, il n'est pas seulement vrai qu'il y a des passions intellectuelles et que la raison peut déterminer l'action : il faut dire

(1) Ch. précéd., p. 635.

Digitized by Google

plus, et que tous les actes proprement humains, tous ceux qui procèdent d'une délibération et qui sont conscients de leurs motifs, sont déterminés par la raison et traduisent une passion intellectuelle. Car jamais ces actes ne se fussent faits, si la raison n'avait provoqué dans la sensibilité une émotion dont la complexité dépasse toutes celles que l'instinct peut y entretenir.

Cela ne veut pas dire, à coup sûr, que la raison détermine alors la sensibilité par des mobiles qui ne soient point sensibles, ou qu'elle prenne son point d'appui hors de la nature. Chaque expérience du passé est par elle-même un foyer d'émotion, et, par suite, d'énergie. Ces énergies, lorsqu'elles s'accumulent dans les tissus nerveux de l'être vivant sous forme d'instincts, sont prodigues d'elles-mêmes et toujours prêtes à servir. La réflexion les sépare de l'action et les met en réserve dans des mots, réceptacles mnémoniques, sans signification propre et sans vie, mais, par cela même, instruments de conservation précieux, où la force active se ménage pour le moment convenable. Ce qu'on appelle « réflexion » n'est donc, à vrai dire, qu'un procédé pour utiliser la sensibilité.

Il est bien impossible que, ramenée à ce rôle, la réflexion détourne jamais la sensibilité de ses fins. Mais, si la raison ne peut rien que par le moyen de la sensibilité, la sensibilité, en revanche, ne peut presque rien que par le moyen de la raison. La nature s'est à ce point habituée au secours de la réflexion, qu'elle a laissé dépérir en elle presque tous les instincts par où ses inclinations atteignaient d'abord automatiquement leurs fins. On ne peut guère citer dans l'homme que deux ou trois formes d'inclinations sensibles se portant d'elles-mêmes à leurs fins sous le stimulant extérieur. Il se trouve donc que l'immoralisme, qui veut rendre à la nature humaine sa libre allure, commence par lui enlever la faculté même qui lui sert à aller de l'avant.

Nous insistons sur ce point, que c'est là une erreur sur la constitution purement naturelle de l'homme. En attribuant à l'intelligence une action, ce n'est pas un principe spirituel que nous voulons opposer à l'activité physique. La nature matérielle elle-même est ordonnée, c'est-à-dire intelligente. Une intelligence plus frappante se manifeste dans la vie des plantes, qui ne semblent point conscientes. Si la conscience apparaît en même temps qu'un certain développement de l'être vivant, cela fait partie, sans doute, de la nature de ce nouveau produit naturel, comme ses autres propriétés physiques ou vitales. La conscience est un fait comme un autre, et, certainement, elle n'est, comme cons-

Digitized by Google

cience, aucunement active. Mais il n'en est pas de même de l'intelligence, laquelle n'est qu'une capacité de mouvements spécialement compliqués. On peut imaginer, peut-être, une conscience qui ne serait point — ou qui ne serait que bassement — intelligente. Il se produit, en revanche, en nous des phénomènes inconscients qui témoignent d'une intelligence et d'une faculté de coordination remarquables. Dire que l'intelligence produit l'action, c'est donc simplement exprimer le caractère spécifique de l'activité humaine, sa particulière complexité. Le développement de l'intelligence est une sorte de progrès de complication organique. Or, ce progrès est opposé à celui de l'instinct, par une loi qui se vérifie dans toute la série de la vie : la loi qui condamne à l'atrophie les organes oisifs, à l'oisiveté les organes inutiles. C'est pourquoi, s'il est facile de nous conseiller d'agir par instinct, il est impossible de nous en donner les moyens ; et il serait aussi pratique de nous conseiller de vivre dans l'eau ou dans un terrier. Le conseil de l'immoralisme est donc chimérique.

Mais cette chimère est particulièrement dangereuse. Un homme ne peut pas plus se passer d'idées que d'atmosphère aérienne. On lui fournit les idées, d'abord, en lui apprenant une langue, c'est-à-dire en l'aidant à l'apprendre : car nous ne faisons que proposer à l'enfant des symboles, qu'il anime de son expérience ; et c'est cette expérience qui donne un sens aux symboles. La langue du paysan est pauvre, parce que les expériences du paysan sont elles-mêmes restreintes. Ce qui importe, au même souverain degré que l'enseignement de la langue, à la culture de l'enfant, c'est donc l'enseignement des faits ou de la vie. L'expérience qu'un homme isolé peut acquérir est quelque chose de ridiculement mesquin. L'expérience même d'une famille ou d'un milieu est aussi peu que rien, si elle ne s'enrichit de l'expérience universelle, par l'étude de la science et de l'histoire : et l'homme sans culture est l'être le plus misérable et le plus désarmé.

On se demande comment cette culture sera fournie à l'enfant par les méthodes pédagogiques de M. Barrès et de M. Bourget. Ces méthodes ne prétendent qu'à détourner l'enfant des spéculations creuses : elles commencent, en pratique, par lui interdire la connaissance d'un nombre considérable de faits. Cela est bien inévitable, puisque toute spéculation repose sur des faits et n'est qu'un ensemble de généralisations plus ou moins légitimes. Sous prétexte d'empêcher la raison d'étouffer la nature, c'est donc, pratiquement, la nature que l'on empêche de faire les expériences qui lui sont nécessaires. L'esprit de l'enfant se tend

Digitized by Google

vers la vérité, comme ses bras vers les objets ; et ces deux mouvements ne sont que l'expression d'un même besoin, car c'est une nécessité absolue de sa conservation, que la connaissance lui rende les lumières dont elle a privé son instinct. Ce besoin d'apprendre et cette crédulité naturelle aux choses enseignées sont les armes que la nature a données au plus chétif et au plus brillant de ses ouvrages. Et l'enfant qui demande à connaître ne fait que son travail animal de petit être impuissant et désorienté qui s'efforce hors de sa détresse originelle. Mais la satisfaction qui convient aux différents besoins est déterminée par la nature même de ces besoins. Le lait maternel est un aliment suffisant au nouveau-né ; pour croître et se développer, une nourriture plus riche lui sera bientôt nécessaire. La lumière atténuée de l'alcôve et ses limites étroites exercent assez la première activité de l'œil. qui bientôt demandera le plein jour et l'infinité des horizons. L'intelligence tend aussi vers la variété et l'infinité ; et c'est un autre besoin de la nature. C'est arrêter cette nature dans son développement que de lui refuser les expériences auxquelles, spontanément, elle se porte, toutes les expériences auxquelles l'intelligence de l'enfant peut accéder, le plus vaste matériel de faits qu'il puisse coordonner, c'est-à-dire transformer en source d'action. Il faut appeler cela une mutilation *organique* de l'enfant. Autant vaudrait lui crever les yeux.

— Ce n'est pas empêcher la marche de l'enfant, répondra-t-on, que de le retenir à distance des précipices. Ce n'est pas lui crever les yeux que de les détourner des foyers funestes qui l'éblouissent sans l'éclairer. C'est le rôle d'un père expérimenté que de le fixer aux traditions éprouvées de sa race, « les plus propres à le protéger contre les brutales poussées de cette vie, qui est une inventrice jamais lasse de douleurs ».

— Nous approuvons la réponse, si l'on connaît le moyen de supprimer cette incertitude sans supprimer l'activité. C'est le mirage décevant de toutes les doctrines, et, pour donner à la vie plus de stabilité, on ne recule pas devant des moyens qui la détruisent. Les traditions d'un peuple, assurément, ne sont point ordinairement inintelligentes. Si l'homme ne peut agir par le seul instinct, sa réflexion même suit des chemins qui, constamment élargis par le passage des pensées, constituent enfin comme les routes royales de l'intelligence. Mais le milieu social, nous l'avons montré, n'a point une intelligence indépendante de celle des individus. Nous ne répèterons donc pas que ces traditions de pensée dont on nous

Digitized by Google

parle ne sont pas raisonnables au titre traditionnel, mais seulement par les justifications qu'on en trouve ; que leur autorité a pour origine le jugement individuel, et que les modifications qu'elles doivent subir pour s'accommoder aux temps ne peuvent résulter aussi que d'un travail original des esprits. La question est de savoir si ce travail indispensable sera permis ou s'il sera condamné, et si on lui assurera les conditions sans lesquelles il n'est point possible.

On ne détruit donc pas l'effet de notre critique en insinuant que l'intelligence même pourrait être instinctive et traditionaliste. Elle l'est, au sens que nous avons indiqué (1), c'est-à-dire en ce sens que toutes les intelligences ne sont pas propres aux mêmes formes d'associations, et que l'hérédité limite leur capacité de création. Elle ne l'est jamais en ce sens qu'il pourrait y avoir de l'intelligence à suivre par habitude une tradition même intelligente : et ainsi, il faût toujours en revenir à notre conclusion, que limiter l'exercice de l'intelligence individuelle, c'est crever les yeux de la volonté et infliger à l'individu comme une mutilation organique. La vie met tous les hommes, à de certains moments, en présence de problèmes que la tradition ne connaît pas, et dont la solution exige un travail de réflexion personnelle. Si leur expérience a été restreinte délibérément par leurs éducateurs, s'ils ont pris le pli d'ignorer une part des choses, et d'organiser ce qu'ils en connaissent sous le point de vue d'un intérêt ou d'un préjugé, si leur faculté de penser, enfin, ne fonctionne que dans des limites étroites, les solutions qu'ils apercevront seront peu nombreuses ; elles ne seront point les meilleures ; il arrivera qu'ils n'en aperçoivent aucune. Une certaine éducation formaliste, l'habitude de juger de tout par autrui, et d'attendre, pour se décider, l'entraînement de l'opinion, ont souvent pour effet de produire ces paralysies de la volonté, que la réflexion devait prévenir, et qui ramènent l'homme, dans les difficultés qu'il rencontre, à l'imbécillité de l'instinct le plus aveugle. Que cette contagion d'inertie se propage, et tout un peuple tombera bientôt dans la décadence invincible de la routine. Si l'on pouvait croire que cette disposition se généralisât, elle ne serait que le prélude de l'anéantissement de l'espèce, ou de l'avènement d'une barbarie dont le plus sombre passé ne nous donne aucune idée. La faculté de penser, qui a chassé l'instinct,

(1) Chap. préc., p. 635.

Digitized by Google

peut être chassée par l'habitude, toujours prête à se reconvertir en instinct.

Au stade de la simple vie d'imitation et de genre dont nous avons parlé, le langage commence à perdre son usage normal et le rôle qui avait assuré son triomphe sur les autres procédés d'expression. Instrument de banalité et de plaisir, qui ne traduit à chacun que les émotions de tous et qui s'interdit d'exprimer une expérience originale, il retombe au rang des *signes naturels*, gestes, sons, attitudes, par où les êtres des autres espèces, lorsqu'ils sont réunis, extériorisent, aussi bien que nous, leurs impressions communes. Or le langage n'a pris une valeur humaine que par sa forme *conventionnelle*. Cette convention que la pensée fait dans ses symboles, c'est la convention que la tendance ancienne, qui pousse à l'acte immédiat, est dangereuse, et que l'expérience la plus réfléchie est la meilleure. Les mots, symboles d'une expérience réfléchie, devraient donc toujours nous conseiller la réflexion. Mais l'homme acquiert, par le commerce de la pensée, la facilité d'en méconnaître l'usage. Prompt à se relâcher de l'effort qu'exige de chacun la conservation de l'espèce, il retourne à la commodité de l'habitude, se contentant d'être homme par la pensée des autres. Que, du moins, il respecte ceux qui lui rendent cette mollesse inoffensive, et qu'il n'érige pas en règle de conduite universelle la défaillance par où toute l'espèce se supprime en lui-même !

Il faut le publier, quoique cela trouble notre tranquille philosophie des choses. Penser, c'est se secouer de soi-même. Non pas que tout acte de pensée soit une pensée originale. Nous sortons aussi de nous-mêmes pour acquérir la pensée des autres, et il n'appartient qu'à un petit nombre d'hommes de faire des découvertes qui soient un enrichissement de la pensée de l'humanité. Mais l'effort est le même dans les deux cas. Cette agilité de l'esprit, ce prurit du nouveau et cette démangeaison de recherches, qui ont toujours caractérisé les prédestinés de l'intelligence, ne sont point seulement des signes extérieurs de cette faculté : la pensée est destructrice par essence, parce qu'elle exprime une nature insatiable, qui cherche de meilleures conditions d'action. Cette nature a toujours autre chose à connaître, parce que rien de donné ne la contente. Elle veut toujours une expérience qui n'a point été faite, pour y asseoir une action plus large que celle du passé. Rien de plus contraire que ces manières à la sécurité de l'esprit du commun, qui s'en remet à la tradition dans tous ces actes. Celui-là rachète le vide de son cœur par la

Digitized by Google

certitude de son action, soumise à des maximes de tout repos. Mais l'intelligence n'est qu'une inquiétude.

Nous avons dit (1) que le mode de penser métaphysique produit une sorte de traditionalisme spéculatif. L'humanité a connu, en effet, une époque (qui n'est pas reculée), où le culte exagéré de la tradition avait presque étouffé jusqu'aux germes de l'esprit de recherche. Il ne faut pas coire qu'à cette époque on ait pensé généralement que l'état d'esprit régnant fût contraire même à la plus haute culture. Dans l'ignorance de cette élémentaire évidence que toute culture est une culture de faits, on croyait pouvoir cultiver l'esprit en le faisant travailler sur de purs concepts. La méthode de M. Barrès était, dès lors, pratiquée avec un succès que l'éminent écrivain, nous en sommes sûrs, ne voudrait pas lui-même lui souhaiter à nouveau. Mais, comme il arrive fatalement, la pensée s'usait progressivement dans son absurde usage. Ou la vérité se faisait jour en tournant les formules, ou les formules réduisaient l'exercice de la pensée à une simple jonglerie de mots.

Le traditionalisme moderne tend inévitablement à produire les mêmes effets. Il se pose en défenseur de l'instinct, et il supprime ce qui fait fonction en nous de l'instinct qui nous manque. Il veut rendre l'action plus libre, et il condamne tous les mobiles de l'action. Une si grave inconséquence ne pouvait manquer d'apparaître dans le côté pratique de la doctrine. Sous couleur de proscrire l'intervention de la raison dans les affaires humaines, on devait en venir à regarder avec méfiance toutes les formes originales de l'activité.

II

Ici encore, que l'on veuille bien revenir à Taine. En lisant le premier, le deuxième et le cinquième livre de l'*Ancien Régime*, qui n'a senti que l'état de choses qu'on nous décrit était à la fois intolérable et irréformable, que l'aristocratie, le clergé, la royauté, à supposer que leurs privilèges eussent, à l'origine, récompensé certains services, ont, en tous cas, conservé les privilèges en cessant de rendre les services, que le prix dont ils font payer leur inutilité est écrasant pour le peuple, qu'on

(1) 2e partie, liv. I, chap. I, IV.

Digitized by Google

ne peut rappeler ces corps à l'esprit de leur première institution, ni faire que le temps ait acheminé au gouvernement du peuple ceux qu'il n'a cessé d'en écarter depuis quatre siècles ? Ces seuls livres de Taine nous enseignent assez tout cela, et que, dans des situations aussi désespérées, la révolution est l'évolution la plus naturelle. Cependant, dans d'autres livres du même ouvrage, tout le mouvement d'idées qui a préparé la chute des privilèges, secoué le joug des préjugés où se fondait un régime inique, est traité d'idéologie aveugle et malfaisante : ce que l'on vient de condamner est relevé, l'injustice présente des institutions, justifiée par leur utilité la plus lointaine, ou par leur bienfaisance abstraite et théorique. Nous n'avons aucune sympathie pour la métaphysique politique ; mais, si la réforme était à ce point urgente, il est évident que, dans la pratique, la polémique des grands écrivains du XVIII[e] siècle n'a pas été si métaphysique. Et il doit être possible de justifier, en dehors de toute idéologie, une action inspirée peut-être par de faux principes, mais que soutenaient des besoins très justes. L'auteur songe fort peu à faire ce départ entre les excès de la raison et son usage légitime. Mais sa pensée, qui n'ose s'affirmer, apparaît bien clairement dans les anathèmes qu'elle lui inspire. Qu'on relise les pages de ce livre sur la religion : on ne pourra se soustraire à ce sentiment que le principe secret de Taine justifie toutes les erreurs invétérées. Et qu'on lise son ouvrage d'ensemble, on ne pourra s'empêcher de croire que l'hostilité systématique à toutes les réformes constitue le point stable de toute sa pensée. Sans doute, il ne s'avoue pas à lui-même que toutes les réformes sont fâcheuses, mais il trouve que toutes les réformes qu'on a faites étaient fâcheuses. Il cède, il est vrai, au besoin intime qui travaille tout esprit de ne point approuver l'immobilité, en feignant que la tradition même puisse être une source de nouveauté, que l'inertie puisse engendrer le mouvement. Et il construit de toutes pièces une sorte de révolution tranquille, où toutes les conquêtes du droit moderne seraient sorties de l'injustice même qu'elles ont détruite. Sans parler de ce qu'il y a de chimérique dans ces reconstructions, qui se donnent comme plus naturelles que la nature, plus conformes aux lois de l'histoire que l'histoire, le principe dont elles procèdent ne satisfera jamais un esprit sincère, à cause de son évidente ambiguïté. Si quelque chose est permis contre la tradition, la tradition n'est plus la règle. Quand je ne fais qu'un pas hors de la routine, ce pas même est à la routine une

Digitized by Google

injure. La mesure de l'originalité ne peut être cherchée dans la tradition ; ou les mots n'ont plus de sens.

M. Barrès comprend bien cela, et il sacrifie, comme nous l'avons vu, sans réserve, la raison à l'instinct. Non pas peut-être qu'il renonce lui-même à toute ambition de réformes. Il admet d'abord les réformes qui doivent ramener les individus aux instincts de leur race et de leur terroir. Elles sont la condition préalable à l'application du système. Et, une fois cette régression opérée, il pense, sans doute, que toutes les réformes utiles à la société, dans son ensemble ou dans ses parties, s'accompliront alors d'elles-mêmes et sans secousse.

Cependant, la volonté individuelle qui réagit contre le passé se manifeste de la même manière, malgré des effets différents, dans un village et dans un Etat ; et il semble, comme on vient de le dire, qu'elle sera toujours aussi choquante à l'esprit de tradition. Mais on peut penser que, avec le succès de la méthode, l'instinct réprimera de plus en plus cette force antagoniste que la réflexion lui suscite dans la volonté des individus. Obscurément, l'auteur doit juger que toute réforme sera acceptable le jour où l'esprit de réforme aura disparu.

Cela est bien plus visible chez M. Bourget, dont toute l'*Etape*, par exemple, n'est qu'une sorte d'anathème à l'esprit de progrès sous toutes ses formes. Pour marquer l'horreur qu'on a de l'éducation libérale, on inflige d'autorité à l'honnête homme qui la pratique dans sa famille une descendance d'escrocs, de pantins et de prostituées. Une histoire de ce genre, où tous les désastres, comme dans un livre d'édification, s'accumulent sur la tête du pauvre païen, et toutes les bénédictions sur celle du juste qui craint Dieu et qui le sert, ne prétendrait que difficilement à une valeur documentaire. Mais elle sert une thèse, et cette thèse prend, dans le livre de M. Bourget, une netteté vainement cherchée partout ailleurs.

Il est bien visible, ici, que ce que la doctrine condamne, c'est l'esprit d'innovation dans son principe. M. Bourget, comme M. Barrès, attribue à l'hérédité et à l'instinct une importance extraordinaire en matière de conduite. Mais il lui faut une hérédité particulière, et il n'aime pas la nature jusqu'à la respecter dans toutes ses productions. Cette hérédité, cette voix du sang, qui donne aussi à quelques-uns de ses compatriotes un esprit curieux et mobile et une générosité de sentiments étendue au-delà des limites de leur classe ou de leur patrie, M. Bourget les ignore, parce que la doctrine n'aime pas les hérédités qui nous

Digitized by Google

font hommes et libres, mais seulement celles qui nous font automates accomplis. L'hérédité, la « voix des morts », en soi, médiocre découverte ! Est-ce que tout le monde n'a pas une hérédité et des aïeux ? Est-ce que l'immense majorité des hommes d'un pays n'a pas une hérédité nationale ? Mais il s'agit, ici, d'une hérédité longtemps nourrie dans une même classe sociale, dans une même ville ou le même coin de terre, avec une longue série de morts dont toutes les volontés s'accumulent et se répètent. Voilà le point important. Cela conduit loin. Passe encore que l'on néglige les conditions économiques modernes, qui mêlent les provinces, les conditions intellectuelles modernes, qui mêlent les idées. Mais, à toute époque, le progrès d'un esprit ou d'une fortune dut être une petite révolution contre le passé, une lutte de l'individu contre ses propres morts. A toute époque, la mesure du progrès dut résider, chez l'individu, dans des qualités que son hérédité avait faites, mais qui réagissaient sur leur cause et la modifiaient. M. Bourget veut donc qu'on mette des obstacles à cette spontanéité individuelle et que nul ne puisse brusquement sortir de sa « classe ». Cependant, si l'on rétablit les barrières de classes, le passage du dernier rang au premier sera plus lent, mais, comme l'effort sera le même, le triomphe de l'esprit d'innovation ne suscitera pas, à chaque moment, un moindre scandale. Ce qui épouvante, en réalité, M. Bourget, c'est que quelque chose puisse se faire. Et, si quelque chose, surtout, se fait brusquement, il lui semble que toutes les lois de l'hérédité ont été violées par une volonté comme démoniaque. On brûle les « étapes » nécessaires.

Les auteurs que nous critiquons ne manqueront pas, évidemment, de nous répondre que nous avons cependant nous-mêmes établi l'utilité et même la nécessité de leur doctrine. Et il est vrai que, dans la philosophie moderne, ils poursuivent un principe dont la malfaisance est certaine : car l'action n'a cessé de chercher à se justifier dans une idéologie qui la condamne. Mais des romanciers devraient-ils ignorer que les hommes agissent souvent pour d'autres raisons que celles qu'ils allèguent ? Le plus difficile, c'est de trouver une formule qui résume un nombre de faits considérables. Qu'une formule s'applique seulement par un côté à ses expériences, le peuple la suivra, s'il n'en trouve pas de meilleure ; et la formule pourra être funeste par le côté où elle est fausse. Mais ce qui fait le danger de l'er-

Digitized by Google

reur, c'est qu'elle imite une vérité ; et c'est la vérité que l'on suit sous ses fausses apparences ; car ce qui n'est pas vrai n'est qu'un néant, et, par soi même, ne pourrait être un mobile. Ces suggestions de l'expérience, voilà la source de la morale éternelle. Si les théories de la morale sont peu satisfaisantes, si elles ont constamment perverti ou paralysé l'action, qu'elles prétendaient régler et assurer, il n'en est pas moins vrai qu'il y a une morale humaine, et le sentiment du bien, comme celui du beau, ne peut jamais être entièrement corrompu par les théories.

Il ne peut pas plus l'être, du reste. par le traditionalisme que par le rationalisme. Si le premier, en condamnant toute réflexion, tend à condamner toute action, il n'avoue pas catégoriquement son but, et il laisse à ses partisans le droit d'être d'honnêtes gens suivant la nature, pourvu qu'ils rattachent, tant bien que mal, leur action aux formules de la doctrine. Seulement, si l'on juge de soi par ses sentiments, on juge des autres par leurs principes. Beaucoup d'hommes sont très sincèrement convaincus que toute dignité de vie repose sur le respect de la tradition ; c'est-à-dire qu'ils ont l'habitude de le penser. Cette habitude doit facilement aller jusqu'à la passion, lorsqu'elle est fortifiée par une théorie. Une observation impartiale devient alors impossible, et la raison ne se porte plus à juger que sous l'angle de son inclination. Le soupçon d'une certaine étroitesse de cœur vient inévitablement à la pensée. Lorsqu'il s'agit d'écrivains de haut talent et d'une grande indépendance d'artistes, il doit être évidemment écarté. De tels hommes n'auraient pas de peine à être généreux, dans le sens courant du terme ; ils n'en auraient qu'à ne pas rester fidèles à leur pensée.

Digitized by Google

CONCLUSION

Nous avons cherché à libérer la science des conséquences morales qu'on lui impute. L'école sociologique n'a pas vu comment les faits nous éclairent, mais seulement comment ils nous asservissent. C'est par là qu'elle a préparé l'immoralisme où toute la spéculation morale moderne menace d'échouer après l'ancienne. Toute cette doctrine sociologique repose sur la confusion antique du *réel* et du *vrai*. La science a, sans doute, pour objet dernier le réel, mais elle n'y accède que par le vrai. Or le vrai n'est qu'une hypothèse sur le réel ; c'est le réel conditionné. Le réel est inconditionné, en ce sens que ses conditions sont infinies et qu'aucune hypothèse ne l'embrasse dans tout son détail. Ces remarques, appliquées à la réalité sociale, conduisent à la distinction de la *science sociale* et de l'*histoire*, la première étant une hypothèse sur la réalité sociale, et la seconde, cette réalité même. La science sociale peut prévoir l'histoire, sous l'hypothèse de certaines conditions préalables. Mais ces conditions sont créées, avec leur effet, par un mode d'activité qui échappe à la science et qui ne dépend que de l'individu. Si l'on subordonne l'histoire à la science sociale, c'est, nécessairement, l'action même que l'on sacrifie. En réalité, il n'y a pas de lois sur lesquelles la volonté ait plus d'action que sur les lois sociales, puisque ces lois expriment seulement les habitudes toujours modifiables de la volonté. La volonté, la constance, l'audace et la découverte des moyens sont impossibles à beaucoup d'esprits ; c'est cette impuissance qu'on prend communément pour une fatalité des choses. Quelques savants, cependant, nous montrent le véritable usage de la science et sa place dans l'économie de l'action. Lorsqu'ils osent lui proposer, comme M. Metchnikof (sans doute, à titre de fin encore lointaine), de supprimer la vieillesse et même la mort, il est à peine croyable que l'idée de réformer une loi sociale quelconque puisse être absurde. La vérité est que la science de la nature, sous toutes ses formes, a pour but de renverser la nature. L'objet de toute science est la libération de l'homme, et

Digitized by Google

la plus développée est celle qui assure à sa liberté le plus d'action. C'est que la science n'est que l'expression parfaite de la raison, laquelle est pratique.

Nous ne pouvions qu'indiquer ici comment l'activité, condamnée par une mauvaise raison, se justifie dans une meilleure raison. Ce sera l'objet de l'autre ouvrage, en résumant les conclusions de notre critique, d'établir cette justification pour le détail, et de montrer comment la science qui, dans la conception idéologique que l'on s'en faisait, ne cessait de perdre la morale, en même temps qu'elle niait, du reste, son propre principe, assure et fonde, au contraire, la morale, dans la seule interprétation de ses méthodes qui puisse en expliquer les résultats.

Digitized by Google

Digitized by Google

Appendice

Les chapitres I, II et III du III^e^ livre, II^e^ partie, ont été édités séparément, sous le titre de : LES POSTULATS DE L'UTILITARISME DE STUART MILL ET DE SPENCER. *Cet opuscule, présenté comme thèse de doctorat à la Faculté de Paris, n'a point été mis en vente. Nous publions ci-dessous, à titre de complément de ces chapitres, les quelques pages d'introduction dont il était précédé.*

Le but de ce petit travail, qui se rattache à un ouvrage plus étendu, est de signaler, dans l'utilitarisme de Stuart Mill et de Spencer, certaines difficultés qui nous paraissent inhérentes aux méthodes et aux principes de la spéculation morale la plus universelle, et, en relevant ces difficultés, de mettre en garde contre ces principes et ces méthodes, qui sont encore acceptés de nos jours par de nombreuses doctrines. Indiquons tout de suite la source des difficultés dont nous parlons.

Tout le problème de la morale réside dans le mystère d'une action soumise à des lois. La morale doit établir des règles, des lois de l'action. Le caractère d'une loi, c'est qu'elle détermine. L'action morale est donc déterminée. Mais alors elle est impossible. Agir, c'est devenir ; c'est changer et faire changer. Le changement est le contraire de la détermination : s'il est déterminé, il n'est plus.

Cette difficulté, du reste, est la difficulté de la science même, la difficulté philosophique universelle. L'homme n'est pas le seul être qui agisse. Tout ce qui se fait est fait. Nous ne connaissons que des actions. Comment les choses peuvent-elles donc avoir des lois ? Comment ce qui devient peut-il être déterminé ? Le problème de la morale est inséparable du problème de la connaissance.

Il n'y a, en somme, que deux manières de résoudre ce commun problème. Ou l'activité est secrètement détermination, ou la détermination est secrètement action. Ou l'activité, ou la détermination n'appartiennent aux choses qu'en apparence. La pre-

Digitized by Google

mière solution est la solution presque universelle. La philosophie et la science se sont presque toujours accordées pour déclarer que la loi, la détermination, l'Idée (ou quelque nom qu'on donne à cet élément stable de la connaissance), expriment ce qu'il y a de plus réel dans les choses. On considère le devenir comme une apparence : la science le néglige systématiquement, et la philosophie, tant empiriste que métaphysique, cherche à le convaincre d'inexistence. L'empirisme, sans doute, prétend que l'Idée n'est qu'un mot et que tout est image : mais, puisqu'il croit que l'image est déterminée, il replace en elle, en somme, l'essentiel de l'Idée. A moins qu'il n'aboutisse au scepticisme, qui consiste à déclarer le problème insoluble, comme constitué de données contradictoires. La solution classique du problème par la science et la philosophie conduit donc logiquement à nier l'action. L'action est impossible, donc inintelligible et déraisonnable, donc condamnable.

Cependant, un mouvement se produit au cours des temps, parallèlement au précédent, tant dans la science que dans la philosophie, qui achemine à l'autre solution. Le fondateur même de l'*idéalisme* que nous venons de décrire, Platon, reconnaît des sciences *d'opinion*, auxquelles il fait une large place à côté de la science des idées, ou *de détermination* (dialectique ou mathématique). Et il les appelle *pratiques*, parce qu'elles ne sont, à ses yeux, qu'un ensemble d'opinions ou d'hypothèses pratiques sur les choses. Supposons que cette connaissance pratique devienne la science universelle et qu'elle élimine complètement la science théorique en établissant que toute la vérité de cette dernière est la sienne propre. Il sera établi que la détermination, dont on faisait une chose, n'est qu'une opinion ou hypothèse pratique sur les choses ; qu'elle est, non réelle, mais construite et feinte. C'est la seconde solution du problème philosophique. La raison, dans cette hypothèse, ne peut plus condamner l'action, puisqu'elle est action. Nous croyons que cette solution du problème théorique est la condition de la solution du problème moral, puisque seule elle permet de concilier l'existence de la loi avec celle de l'action. Et la difficulté que nous voudrions relever dans l'utilitarisme moderne, c'est la difficulté de fonder une morale quelconque en dehors de cette solution du problème de la connaissance.

Il va sans dire que l'idéalisme que nous reprochons à un Mill ou à un Spencer n'a que peu de rapports avec l'idéalisme platonicien. Leur idéalisme spécial exprime à sa manière le mou-

Digitized by Google

vement d'idées qui prépare l'autre solution du problème, et même il favorise cette solution, par sa façon particulière de la rejeter. Aussi, avant de critiquer ce que nous appelons la métaphysique de ces systèmes, devons-nous indiquer comment elle se rattache, suivant nous, au mouvement général de la pensée philosophique, et comment elle prolonge, à son heure, un idéalisme plus ancien, mais déjà profondément modifié par les apports du relativisme.

Les sciences d'opinion (avec les théories auxquelles elles donnent naissance) ont subi, après Platon, une évolution dont l'influence est considérable sur le mouvement de la philosophie universelle. Au second rang, malgré tout, chez Platon, ces sciences sont déjà sur le point de passer au premier chez Aristote ; elles supplantent complètement les sciences théoriques dans la Nouvelle-Académie, qui ne connaît que le probable ; se prolongent dans les recherches expérimentales du Moyen-Age, en revenant, à vrai dire, sous la domination renouvelée de la métaphysique, à leur ancien rang subordonné ; se transforment enfin, au XVII[e] siècle, en la physique expérimentale moderne. Cependant, dans cette première période de leur évolution, elles demeurent des sciences de pure opinion, à la fois pour les sceptiques, qui ne connaissent que l'opinion, et pour les métaphysiciens, qui distinguent complètement l'opinion de la vérité, soit mathématique ou dialectique.

Le trait de génie de Descartes, pourrait-on dire (si l'on se permettait d'exprimer sa pensée du point de vue de ses conséquences les plus récentes et les plus tardivement aperçues), c'est, en somme, après avoir rejeté la connaissance purement dialectique, de ranger toutes les sciences parmi les « sciences d'opinion », au moins par la méthode qu'il leur donne. Sa règle révolutionnaire, c'est, en effet, de faire des hypothèses : la vérité n'est, selon lui, qu'une hypothèse pleinement conforme aux besoins de l'esprit, c'est-à-dire une hypothèse mathématique : ce qui soulève l'indignation de Gassendi, qui voudrait, semble-t-il, que la vérité fût une chose, qu'on pût la voir et la toucher. Mais Descartes soutient que des hypothèses peuvent être nécessaires ; la vérité, c'est ce que l'esprit conçoit le mieux : la détermination, c'est ce que nous faisons. Et une théorie philosophique nouvelle explique et justifie cette nouvelle méthode : le jugement est volonté.

Malheureusement, ces belles intuitions de Descartes sont contradictoires à ses théories de l'*étendue-substance* et des *idées*

Digitized by Google

innées. Si la détermination n'est qu'une *œuvre*, elle ne peut être, ni la substance de la *chose*, ni celle du *sujet* même.

C'est ce que révèle aussitôt, du reste, le mouvement continué des sciences d'opinion. Si la détermination mathématique est notre œuvre ou notre hypothèse, elle n'est point un caractère des choses. Mais, si l'étendue mathématique, comme le soutient Descartes, est la substance des choses, toutes les propriétés des choses doivent pouvoir être ramenées aux déterminations de l'étendue. Or il n'en est rien ; et la pratique de la science donne raison, sur ce point, aux empiristes. Puisqu'il existe une science empirique, la détermination mathématique n'est pas réelle.

On pouvait, dès lors, choisir entre les deux directions contraires de la pensée de Descartes : celle de sa méthode ou celle de sa métaphysique ; c'est-à-dire étendre à la théorie physique, soit son idéalisme, soit son relativisme ; et, dans le premier cas, *réaliser* la détermination physique, comme il avait réalisé la détermination mathématique ; dans le second, reconnaître, en la détermination physique, une construction du même genre que les hypothèses mathématiques et répondant aux mêmes besoins pratiques, quoique y répondant moins parfaitement.

Malheureusement, c'est la première tendance qui l'emporte, et l'empirisme moderne n'est que le réalisme cartésien descendu de la mathématique à la physique. La physique était devenue science ; l'opinion était devenue vérité. Mais les modernes, pas plus que les anciens, ne voulurent admettre que la science fût chose pratique ; la vérité, hypothèse. Il faut que la science soit théorique et que la vérité soit objective. Ainsi se constitue un *idéalisme physique* que les anciens n'ont pas connu : car la détermination qu'ils prêtent aux phénomènes physiques, c'est la détermination du désordre, la détermination de l'accident, l'Ἀνάγκη, inintelligible. Et ils ne connaissent de détermination intelligible que la détermination dialectique ou mathématique. Ainsi, le mouvement de la science conduit à saisir un objet de moins en moins déterminé : mais le réalisme métaphysique prête à cet objet une détermination toujours plus contraire à son apparence.

Kant reprend la pensée relativiste de Descartes : malheureusement, avec la même contradiction qui la fausse et la compromet déjà chez Descartes. En essayant, etc. (Voir la suite p. 501, ligne 13).

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PRÉFACE.....

PREMIÈRE PARTIE

Constitution de la doctrine morale universelle

LIVRE PREMIER

Le principe de la doctrine morale universelle

CHAPITRE PREMIER. — **La découverte du principe : Socrate**..... 3

CHAPITRE II. — **Le développement du principe par la constitution de l'idéalisme : Platon**..... 14

SECTION I. — L'idéalisme tempéré : le *Philèbe*..... 15
I. — Définition de l'idéal..... 15
II. — L'action idéale..... 18
III. — La science idéale..... 36
IV. — La vie idéale..... 42

SECTION II. — L'idéalisme radical : le *Phédon*..... 45
I. — La forme pratique du système..... 45
II. — Le principe théorique du système..... 52
III. — La signification historique du système..... 70

CHAPITRE III. — **L'évolution du principe à travers l'histoire. Plan de cet ouvrage**..... 95

SECTION I. — L'empirisme..... 95
— II. — L'idéalisme..... 98
— III. — Le scepticisme..... 101
— IV. — Plan de l'ouvrage..... 103

Digitized by Google

LIVRE II

Le conflit du principe avec l'expérience. — Epicure

Pages

INTRODUCTION 105

CHAPITRE I. — **L'empirisme du système épicurien** 109

SECTION I. — La canonique empiriste 109
— II. — La physique empiriste 121
— III. — Déviation de l'empirisme : l'atomisme 142

CHAPITRE II. — **L'idéalisme ou la part morale du système** 154

SECTION I. — Les prétentions empiristes du système moral 154
I. — Déclarations de principe 155
II. — Le « plaisir du ventre » 159
III. — L'arithmétique des plaisirs 161
SECTION II. — L'idéalisme réel du système moral 166
— III. — Comparaison d'Epicure et de Platon 185

CHAPITRE III. — **Jugement sur Epicure** 196

LIVRE III

Les Stoïciens : La révélation de l'antinomie morale

CHAPITRE I. — **Les Stoïciens comme empiristes** 201

SECTION I. — Insignifiance de leur empirisme théorique 201
— II. — Valeur et nouveauté de leur empirisme pratique 204

CHAPITRE II. — **Les Stoïciens comme idéalistes** 212

CHAPITRE III. — **Les Stoïciens comme révélateurs de l'antinomie morale** 222

SECTION I. — Rôle de l'antinomie morale chez les Stoïciens 222
— II. — La parénétique comme première solution de l'antinomie. 223
I. — Son originalité 223
II. — Son principe : distinction de la nature et de la volonté 225
III. — Son rôle pratique 230
IV. — Jugement sur la parénétique 237

Digitized by Google

Pages

SECTION III. — La théorie de la responsabilité comme deuxième solution de l'antinomie..... 241
I. — Principe : « *L'égalité des fautes* »..... 242
II. — Conséquence : Le « *Paradoxe Stoïcien* » et la faute originelle..... 244
III. — Analogies avec le christianisme..... 249
IV. — Jugement sur la théorie de la responsabilité.. 251

CHAPITRE IV. — **La révolte contre l'antinomie et la décomposition de la morale**..... 255

SECTION I. — Coalition des systèmes anciens contre le Portique.... 255
— II. — Carnéade. La négation de la raison : l'immoralisme sceptique..... 258
— III. — Ariston et Pyrrhon La négation de l'action : le nihilisme mystique..... 268
— IV. — Récapitulation..... 272

CHAPITRE V. — **La signification historique du stoïcisme**..... 274

DEUXIÈME PARTIE

Dissolution de la doctrine morale universelle

LIVRE PREMIER

La critique cartésienne

CHAPITRE I. — **Descartes : le conflit de la méthode et de la doctrine**..... 283

SECTION I. — La méthode..... 283
— II. — La doctrine..... 294
I. — Doctrine de la connaissance..... 294
II. — Doctrine de la liberté..... 296
1° La liberté d'évidence..... 296
2° La liberté de choix..... 300
3° La liberté de « nature »..... 307
III. — Doctrine du bien..... 312
1° Esquisse générale..... 312
2° La dogmatique de la doctrine..... 316
3° La parénétique de la doctrine..... 320

CHAPITRE II. — **Spinoza : le retour à la pure doctrine : l'idéalisme géométrique**..... 328

SECTION I. — Doctrine de la connaissance..... 329
1° La science..... 329
2° L'expérience..... 333
3° Conclusion..... 335

Digitized by Google

Pages

SECTION II. — Doctrine de la liberté..... 336
1° Négation de principe de la liberté..... 336
2° Reconnaissance pratique de la liberté... 340
SECTION III. — Doctrine du bien 347
— IV. — Conclusion. — L'échec de l'idéalisme cartésien..... 356

CHAPITRE III. — La dissolution du cartésianisme..... 359

SECTION I. — L'empirisme ou la révolte de l'esprit. Dissolution du cartésianisme théorique..... 359
I. — La signification historique de l'empirisme moderne..... 359
II. — La nouvelle antinomie de l'idéalisme..... 363
1° Locke..... 363
2° Leibniz 366
3° Newton 370
4° Hume..... 371
SECTION II. — Le naturalisme ou la révolte des mœurs. Dissolution du cartésianisme moral..... 374
I. — Caractère général du naturalisme 374
II. — Le naturalisme entre deux voies. Les premiers ouvrages de Rousseau..... 376
III. — Retour déguisé à l'idéalisme moral : l'« *Emile* » 381
IV. — L'idéalisme politique : le « *Contrat social* » . 388
V. — L'échec du naturalisme..... 391
SECTION III. — La préparation du kantisme..... 392

LIVRE II

La critique kantienne

CHAPITRE I. — La nature de la réforme de Kant en morale..... 397

SECTION I. — Que le fondement de la réforme de Kant en morale n'est pas dans sa morale même..... 397
— II. — Que le fondement de la réforme de Kant en morale est dans sa critique générale des antinomies historiques de l'idéalisme..... 399
I. — Histoire des antinomies..... 401
II. — Critique kantienne de l'antinomie mathématique..... 404
III. — Critique kantienne de l'antinomie physique ou dynamique..... 407
IV. — Critique de l'antinomie morale. 411
V. — La cheville ouvrière de la critique..... 416

CHAPITRE II. — L'insuffisance de la critique kantienne..... 418

SECTION I. — La critique des mathématiques 418
I. — Exposition de la théorie kantienne..... 418
II. — Critique de la théorie kantienne..... 421
1° La vérité de cette théorie..... 421
2° L'erreur de cette théorie..... 423
3° Les conséquences de l'erreur de la théorie 427
1° Les mathématiques ne peuvent être l'œuvre de l'esprit..... 427
2° Les mathématiques sont inapplicables. 431

Digitized by Google

Pages

SECTION II. — La critique della physique..... 435

CHAPITRE III. — **L'échec de la réforme morale**.. 450

SECTION I. — Pourquoi la réforme morale de Kant devait échouer..... 450
— II. — L'originalité de Kant en morale : sa sincérité..... 452
— III. — La morale de Kant est arbitraire dans son principe..... 458
— IV. — La morale de Kant est inapplicable..... 463

CHAPITRE IV. — **Le retour à l'idéalisme métaphysique**..... 472

SECTION I. — L'idéalisme soi-disant « critique » ou « transcendental » d'après les textes..... 472
— II. — Que l'idéalisme « critique » n'est qu'une autre forme de l'idéalisme dogmatique ou métaphysique..... 480
— III. — La critique kantienne de la métaphysique retournée contre Kant..... 485

CHAPITRE V. — **Conclusion**..... 497

LIVRE III

La critique empiriste

CHAPITRE I. — **Aperçu général**..... 501

CHAPITRE II. — **La morale du bien général : Stuart Mill**..... 509

SECTION I. — L'empirisme du système : la théorie du plaisir..... 509
— II. — L'idéalisme du système : la théorie du bien général..... 518
I. — Que le bonheur général n'est qu'un autre nom de l'Idée..... 518
II. — L'ascétisme de Mill, ou la réalisation de l'Idée dans le présent..... 522
III. — Le socialisme de Mill, ou la réalisation de l'Idée dans l'avenir..... 530
IV. — Le conflit de la nature et de l'Idée dans l'opposition du mobile et de la règle..... 534

SECTION III. — La contradiction du système : la théorie de l'obligation..... 536
I. — Comment la contradiction se révèle : l'obligation de nature et l'obligation de raison. 536
II. — Comment la contradiction se dissimule : transformation de la nature en raison par l'action de l'habitude..... 542
III. — Solution de la difficulté hors du système.... 545
IV. — Impossibilité de la résoudre dans le système.. 549

CONCLUSION..... 553

CHAPITRE III. — **La morale évolutionniste : Herbert Spencer**... 554

SECTION I. — Caractère général du système : la contradiction de l'idéalisme aggravée..... 554
I. — Le rationalisme du système..... 554
II. — Le naturalisme du système..... 558

Digitized by Google

Pages

SECTION II. — La contradiction de la morale théorique. 563
I. — Signification de cette contradiction pour l'histoire des idées..... 563
II — Les deux principes de la morale de Spencer sont logiquement incompatibles. 565
III. — Les deux principes de la morale de Spencer sont empiriquement inconciliables..... 576
SECTION III. — La contradiction de la morale pratique.. 586
I. — La morale sociale : la justice..... 586
II. — La morale sociale : la bienfaisance..... 595
III. — La morale privée..... 599

CONCLUSION.. 604

CHAPITRE IV. — **La morale sociologique**..... 608

SECTION I. — Les origines de la morale sociologique..... 608
— II. — La théorie sociologique de l'obligation..... 615
I. — Vue générale de la théorie..... 615
II. — Comparaison avec Spencer : l'originalité de la théorie..... 617
III. - Justification de la théorie 620
— III. — La théorie sociologique de l'individuation comme base de la théorie sociologique de l'obligation.. 627
— IV. — La morale sociologique contre elle-même..... 640
— V. — Le retour à l'idéalisme..... 645

CONCLUSION. 656

CHAPITRE V. — **L'échec de la critique empiriste : le traditionalisme**.. 661

SECTION I. — Le traditionalisme terme naturel de l'idéalisme empiriste 661
— II. — Sommaire de la doctrine traditionaliste..... 668
I. — Impossibilité de rien inventer..... 668
II. — Impossibilité de rien justifier..... 669
III. — Règle de probabilité..... 669
IV. — La tradition comme règle de probabilité supérieure..... 670
V. — Ce qu'on fera de la raison... 673
— III. — Justification du traditionalisme..... 674
— IV. — Critique du traditionalisme..... .. 679

CONCLUSION 690

APPENDICE.. 693

TABLE DES MATIÈRES..... 697

Digitized by Google

ERRATA

Lire : *dilemme* au lieu de *dilemne*, page 51, ligne 24 (id. page 145, note, ligne 13 ; page 150, ligne 24 et page 151, ligne 13).

— *précision* au lieu de *précison*, page 64, notes, ligne 4.

— *force* au lieu de *forme*, page 125, ligne 7.

— *l'un* au lieu de *l'une*, page 146, lignes 13 et 14.

— *vivrons* au lieu de *vivions*, page 179, ligne 28.

— *antinomie* au lieu de *antimonie*, page 223, ligne 2.

— (2) au lieu de (*1*), page 317, ligne 27.

— *celle-ci* au lieu de *celui-ci*, page 323, ligne 29.

— *exceptionnellement* au lieu de *exceptionnement*, page 585, ligne 23.

— *criminalité* au lieu de *criminalié*, page 590, ligne 35.

— *ne se* au lieu de *se se*, page 614, ligne 14.

— *l'homme* au lieu de *l'hommes*, page 632, ligne 18.

— *voulussent* au lieu de *volussent*, page 643, ligne 18.

— *ses* au lieu de *ces*, page 684, ligne 42.

— *croire* au lieu de *coire*, page 685, ligne 7.

Digitized by Google

Digitized by Google

Limoges. — Imprimerie Commerciale PERRETTE

Digitized by Google